

Copyright
by
Christian Alexander Elguera Olortegui
2020

**The Dissertation Committee for Christian Alexander Elguera Olortegui Certifies that this
is the approved version of the following dissertation:**

**Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en
Brasil (1960-2000)**

Committee:

Sonia Roncador, Supervisor

Marisol de la Cadena, Co-Supervisor

Lorraine Leu

Luis Cárcamo-Huechante

**Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en
Brasil (1960-2000)**

by
Christian Alexander Elguera Olortegui

Dissertation

Presented to the Faculty of the Graduated School of
The University of Texas at Austin
in Partial Fulfillment
of the Requirements
for the Degree of

Doctor in Philosophy

The University of Texas at Austin

August 2020

Dedicatoria

Para quienes han sido asesinados por proteger sus tierras ancestrales en Abiayala: Berta Cáceres, Quintino Cereceda, Paulino Guajajara, Camilo Catrillanca.

Para illari, mi territorio.

Agradecimientos

Concluir un doctorado implica lidiar y tramitar con éxito numerosas formalidades y documentos, que siempre son un laberinto, especialmente, para los estudiantes internacionales. En los momentos más difíciles para solicitar una firma o completar un formulario, Laura Rodríguez ha sido siempre un guía. Con gran profesionalismo, ella siempre ha aconsejado a los estudiantes graduados para concluir con éxito los tramites doctorales. Quienes hemos tenido la suerte de tenerla como *Graduate Coordinator* sabemos de su inmensa dedicación y apoyo para cada estudiante. A Laura, entonces, va este primer agradecimiento. Sin ella hubiera sido imposible completar esta etapa de estudios.

Para mi asesora de tesis, Sonia Roncador, mi agradecimiento es profundo. Desde un inicio, ella aceptó trabajar conmigo con gran entusiasmo. Nunca tuvo reparos ni dudas a pesar que mi tema se alejara de su área de estudios. Fue precisamente esta circunstancia la que permitió un diálogo mayor. Sus recomendaciones para aclarar un contexto, definir un concepto que, quizá yo creía por todos sabido, siempre fue una invitación estimulante. Gracias a Sonia, además, pude profundizar en mis estudios sobre Brasil y mejorar mis conocimientos del portugués. Por otra parte, expreso mi máxima gratitud a Lorraine Leu. Desde la primera clase que llevé con ella en el 2016, quedé admirado por su brillantez y amor por la teoría. Sus clases siempre fueron tanto un despliegue de erudición y un estímulo para afirmar una toma de posición política. Gracias a ella pude ahondar en la interseccionalidad entre género, raza y espacio, así como en los estudios visuales. Los capítulos 2 y 4 fueron inspirados por sus artículos y su reciente libro *Defiant Geographies*.

Luis Carcamo-Huechante fue una guía para asumir una toma de posición dentro del campo de los indigenous studies. Sus consejos, sus preguntas, las conversaciones en Austin, me ayudaron a superar un análisis meramente culturalista, orientándome a asumir un compromiso ético y reconocer la urgencia política de las naciones indígenas, más allá de embelesos académicos. Asimismo, su metodología y análisis fue un modelo a seguir para calibrar mi interacción con productos culturales como los show radiales del Programa de Indio. En este sentido, el capítulo 3 está en deuda con sus investigaciones sobre la experiencia radial de la nación Mapuche. Finalmente, quiero agradecer a Marisol de la Cadena por todo su apoyo a lo largo de estos años de doctorado. Libros suyos como *Indigenous Mestizos*, *Earth Beings* and *The World of Many Worlds* (editado con Mario Blaser) han sido fundamentales para definir mi concepto de “traducción territorial”.

Mi preocupación por los estudios de género y entender el rol de las mujeres indígenas fue creciendo gracias a los diálogos con Héctor Domínguez Ruvalcaba. Tuve la fortuna de realizar el *Teaching Practicum* en su clase sobre *Hip Hop in Latin American*. Asimismo, sus recomendaciones de lectura fueron determinantes en mi propio proceso de descolonizar mi masculinidad. En UT Austin, tengo también que agradecer a Jennifer Graber y Circe Sturm, cuyas clases sobre *Native American Studies* fueron cruciales para una comprensión más amplia de territorialidad indígena, permitiéndome establecer semejanzas y diferencias con las luchas de las naciones amerindias en *Abiayala*. Especialmente, agradezco a Circe haberme motivado a realizar análisis con mayor énfasis material y político, en línea con las actuales demandas por derechos de soberanía territorial y reconocimiento legal.

Anne Lambright fue un apoyo para concluir el doctorado. Sus trabajos sobre José María Arguedas y narrativas, textuales y visuales, en el post-conflicto armado en Perú, fueron libros de

cabecera durante mi investigación. Asimismo, las conversaciones con Mabel Moraña, así como sus libros sobre José Carlos Mariátegui, Gamaliel Churata y José María Arguedas, fueron una ayuda esencial para concluir los capítulos 1 y 4. Es preciso también agradecer a Ulises Juan Zevallos Aguilar y a Enrique Cortez por siempre responder a mis preguntas y ayudarme durante estos años de estudios de doctorado. En esta misma línea, estoy agradecido con Arturo Arias. En el 2014, Arturo fue quien aceptó trabajar conmigo en el doctorado, en el departamento de español y portugués en UT Austin. Fue mi asesor en el texto que presenté para la maestría. Sus volúmenes de *Recovering Last Footprints* y sus investigaciones sobre literatura Maya me sirvieron como un modelo a seguir en mis análisis sobre los poemas de Arguedas y las crónicas de Munduruku.

En Perú, específicamente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, dos profesores han sido un apoyo incondicional durante mis estudios de doctorado. Por un lado, Gonzalo Espino, junto a quien dicté el curso de literatura Quechua en el Postgrado de Letras en el 2018. Sus trabajos sobre literatura Quechua han sido aportes determinantes para mi comprensión de la poesía que Arguedas escribió en esta lengua indígena. Por otro lado, Santiago López Maguiña, quien fuera mi asesor en mi tesis de licenciatura. Santiago siempre ha tenido la gentileza de dar charlas en sus clases, a fin de compartir adelantos de mis investigaciones e intercambiar ideas con sus alumnos. Su dedicación a la obra de Arguedas, especialmente a *Los zorros*, fue un estímulo para ahondar en la lectura de este autor peruano. Igualmente, quiero agradecer a Javier Torres Seoane, amigo y mi editor en Noticias SER, cuyos recuerdos sobre su participación en organizar el Concurso de Dibujo y Pintura Campesina fueron claves para escribir el capítulo 4 de esta tesis. Del mismo modo, la amistad y las largas charlas con Augusto del Valle Cárdenas me permitieron comprender los aspectos formales de las imágenes

campesinas, alentándome a ahondar en mis estudios sobre visualidades andinas. Asimismo, como director del Museo de Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (MAS), Augusto siempre me brindó un apoyo inigualable, sin el cual no hubiera podido tener acceso al archivo del concurso.

En Brasil, Daniel Munduruku siempre encontró un tiempo para conversar y responder a mis preguntas, cada vez que tenía alguna duda sobre su obra. Graca Grauna fue generosa en brindarme contactos y ayudarme a profundizar en la producción literaria indígena en Brasil. Eliane Potiguar me brindó importantes datos sobre el movimiento indígena, a fin de aclarar las diferencias con la noción de indigenidad en Perú. Su libro *Mitade cara, metade mascara*, fue de suma importancia para comprender el rol de las mujeres indígenas en las luchas territoriales de las naciones indígenas en el contexto brasileño. Durante mis investigaciones en la ciudad de Sao Paulo, las conversaciones con Angela Maria Pappiani y Andreia Duarte Figueredo me ayudaron a entender la historia y dinámica intercultural de los movimientos indígenas en este país. En la Universidade Federal de Minas Gerais, el profesor Romulo Monte Alto me permitió dictar conferencias sobre el capítulo 1 de esta tesis, por lo cual deseo extenderle mi agradecimiento por aquella invitación en el 2019.

En The University of Oklahoma, donde actualmente enseño como Lecturer de Español en el Departamento de Modern Languages, he encontrado una casa, donde he podido intercambiar ideas y lecturas con diversos profesores. Especialmente, agradezco a Paulo Moreira por las jornadas literarias sobre Machado de Assis; a Bruce Boggs por su preocupación para que concluya la tesis (en su tramo final cuando llegué a Norman, OK); y a Marcelo Rioseco, gracias a quien redescubrí la sorpresa de leer un poema más allá de las exigencias protocolares de la academia. Quiero, asimismo, expresar mis agradecimientos a Abraham Vargas Bautista, por todo

su apoyo para concluir la sección final de la tesis, y a Alex Hurtado por realizar diversas búsquedas bibliográficas en Lima, sin las cuales el último capítulo no hubiera podido concretarse. Finalmente, agradecer a mi camarada en los estudios de doctorado: Lauren Pena. Juntos comenzamos y concluimos este desafío doctoral, tejiendo solidaridad y cariño en cada uno de estos años.

A Fabiola Guzmán Loayza, mi eterna gratitud por su amor, aliento y paciencia a lo largo de este camino. En los momentos de hartazgo o debilidad, ella siempre fue una brújula para llegar a la senda que diera por concluida esta investigación. Este es también su logro. Y para mi hija, Illari, agradecerle haber sido mi energía, mi luz, en medio de la soledad, las dudas y los miedos que pude sentir este último año de doctorado, lejos de ella. A pesar de la distancia, Illari fue mi aliento para concluir esta disertación. He podido concluir esta investigación gracias a su fuego y vitalidad incommensurables.

Territorial Translations: The Defense of Indigenous Lands in Peru and Brazil (1960-2000)

Christian Alexander Elguera Olortegui, PhD
The University of Texas at Austin, 2020

Supervisor: Sonia Roncador
Co-Supervisor: Marisol de la Cadena

I define territorial translation as a strategy of mediation and resistance adopted by native artists and activists to defend their sacred spaces against national colonialism and the global politics of extractivism. In Chapter 1, I study the poem *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* (1962), written in Quechua by the Peruvian writer José María Arguedas. In this text, migrants from Quechua villages “provincialize” the capital city of Peru according to the instructions of the Amaru or Serpent God, a powerful entity in Andean societies. In Chapter 2, I examine the book *Crônicas de São Paulo* (2004), written by Daniel Munduruku (from the Munduruku Nation in Brazil). Much of this chapter is dedicated to interrogating how Munduruku’s translations recover the spatial and cultural memory of indigenous cultures, who were exterminated by early settlers, that is, the so-called *bandeirantes* in colonial São Paulo. In Chapter 3, I elaborate an analysis of the most significant indigenous radio show in Brazil, the “Programa de Índio.” This radio show was produced by the União das Nações Indígenas (UNI) under the auspices of Radio USP (Universidade de São Paulo) between 1985 and 1990. Thanks to the vast aural reach of the airwaves, the program translated traditional knowledge and denounces land conflicts with

settlers, national representatives, and extractivist industries. In addition, the show performed both inter-ethnic/pan-indigenous ideologies as well as political alliances with innumerable institutions, such as the progressive sectors of the clergy, congress, courts, universities, and non-profit organizations. My fourth chapter deals with the National Peasant Drawing and Painting Contest held in Peru between 1984 and 1996. Here I investigate how peasants have used visual textualities to preserve their histories and construct an agenda to protect territories. In this light, I study specific images focused on the political role of peasant women into Andean communities, which were menaced by the Armed Forces and the terrorist group Shining Path during the worst decades of Peru's social instability and civil war (1980s and 1990s).

Lista de contenidos

Lista de figuras	xiii
Introducción	1
Traducciones coloniales/traducciones territoriales	1
¿Cómo traducir territorios?	17
¿Para qué se traduce?	20
Cartografías indígenas yuxtapuestas	24
Territorios intraducibles	34
Capítulo 1. “Kay weraqochakunaq llaqtanta noqayku”: <i>llaqta</i> , migración y	
traducción runa en <i>Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman</i>	38
Introducción	38
Entre Cerro de Pasco y Lima	43
Más allá del indigenismo	46
Una casa hostil y ajena	53
Desacuerdos políticos y ontológicos	59
Traduciendo trajines ontológicos	64
Traduciendo trajines sociopolíticos	71
La lógica <i>tikray</i> de la traducción territorial	84
Conclusiones	90
Capítulo 2. “Eu transformei a cidade en minha aldeia”: memorias territoriales	
en <i>Crônicas de São Paulo</i> de Daniel Munduruku	93
Introducción	93
Construyendo el espacio estriado paulista	100
La traducción territorial o materializar memorias indígenas	106
Ibirapuera: una <i>aldeia</i> urbana-migrante	126
El río Tiete: una geografía no-humana y desafiante	131
Conclusiones	139

Capítulo 3. “Amansar o branco”: alianzas afectivas, tecnologías radiales y	
territorialidades en el <i>Programa de índio</i>	143
Introducción	143
Hacia una Nueva República: las sobrevivencias	
de la dictadura en Brasil	151
Una red de traductores indígenas:	
la <i>União das Nações Indígenas</i> en la Nueva República	160
Traducciones indígenas: alianzas, fricciones y hospitalidad	176
“A Nova República está ficando velha demais”:	
los traductores indígenas y la Asamblea Constituyente	185
Las potencias de las alianzas afectivas: la masacre Tikuna	200
Conclusiones	210
Capítulo 4. Detrás de los márgenes y las ruinas: soberanías visuales y territoriales	
de las mujeres campesinas	214
Introducción	214
Traducir/colonizar tierras campesinas:	
crueledad y dependencias asistencialistas	224
Soberanías visuales: <i>allin llankaq llaqta</i> y <i>manchay</i> tiempo	234
Resistencias visuales de las mujeres campesinas	254
Intermediarias entre políticas públicas y políticas de la tierra	262
La escuela como espacio de empoderamiento	266
La <i>minga</i> o el lenguaje de la solidaridad femenina en Cajamarca	275
Construyendo agencias -y supervivencias- entre las ruinas	280
Conclusiones	291
Conclusiones	296
Bibliografía	315
Vita	335

Lista de figuras

Figure 1.1: En Comas, los migrantes andinos	81
Figure 2.1: El guacamayo, el barco y la fábrica	118
Figure 2.2: O <i>Índio Caçador</i>	119
Figure 2.3: El río, la ciudad y el pez	135
Figure 2.4: El río Tiete	136
Figure 3.1: Diosa de la Justicia en el Planalto	158
Figure 3.2: Hombre Suruí armado	167
Figure 3.3: Campaña política de David Kopenawa y Gilberto Macuxi	178
Figure 3.4: Ailton Krenak en el congreso	190
Image 4.1: Vivencias en el campo serrano	214
Image 4.2: Amanecer andino	242
Image 4.3: Violencia de comunidades de Ayacucho	243
Image 4.4: Sin título	245
Image 4.5: Sin título (fragmento)	253
Image 4.6: Comité de mujeres	263
Image 4.7: Mi casa es mi esposa	268
Image 4.8: Cuadro sin título	269
Image 4.9: Mi mama es héroe	274
Image 4.10: Una costumbre de mi tierra	277
Image 4.11: Incursión militar a un pueblo (fragmento)	284
Image 4.12: La mujer y su vida real	287

Introducción

Traducciones coloniales / Traducciones territoriales

Esta investigación doctoral busca remarcar la capacidad de intermediarios indígenas que se han visto en la urgencia de traducir sus praxis y epistemes; que han necesitado establecer alianzas culturales y políticas en lugar de separaciones radicales con los estados-nación; que han sido capaces de trajinar a través de geografías ontológicas y transnacionales, para defender las vidas de sus tierras y sus habitantes. En otras palabras, quiero resaltar la importante labor, cultural y política, de los traductores territoriales. En adelante, usaré este término para identificar a los sujetos indígenas que negocian con múltiples actantes (humanos o no-humanos), a escala local, nacional y global, para proteger sus tierras ante las amenazas criminales del Estado, empresas extractivistas y otros agentes coloniales. A lo largo de este trabajo, cuando hable de traducción territorial me referiré al esfuerzo de los traductores indígenas por transmitir sus praxis y saberes territoriales (definidos más adelante) con el objetivo de establecer alianzas con políticos, ministros, congresistas, diputados, miembros del clero católico, organismos estatales y ONGs. Así las cosas, esta disertación es un estudio de traducciones territoriales contemporáneas enfocado en *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, poema Quechua de José María Arguedas (1962); las *Crônicas de São Paulo* de Daniel Munduruku (2004); el *Programa de Índio*, show radial organizado por la União das Nações Indígenas en Brasil (1985-1990); y las obras participantes en el *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina de en Perú* (1996). Dichas traducciones producidas tanto en las regiones andinas y amazónicas significaron un esfuerzo por reivindicar la soberanía intelectual y territorial de estas naciones indígenas dentro de las esferas públicas peruanas y brasileñas.

Quisiera precisar que he seleccionado, intencionalmente, una gama heterogénea de traducciones territoriales para clarificar el tránsito entre textos escritos, sonoros y visuales. En este sentido, he tratado de remarcar el vasto repertorio de recursos, creativos y estratégicos, usados por sujetos indígenas en aras de proteger los derechos territoriales de sus pueblos. Asimismo, esta selección ha buscado yuxtaponer los diferentes grados de agencia de los traductores territoriales de acuerdo a sus propios contextos históricos. Por un lado, un escritor canónico en la literatura latinoamericana como José María Arguedas se aproxima y aleja de la producción de Daniel Munduruku, quien, a pesar de sus numerosas publicaciones y premios, sigue siendo una figura “secundaria” en el campo de poder literario brasileño debido a su indigenidad¹. Por otro lado, los líderes indígenas del *Programa de Índio*, principalmente Ailton Krenak, tienen un poder simbólico en la sociedad brasileña e, internacionalmente, son premiados e invitados a conferencias. Esta notoriedad contrasta con el semi-anonimato de los participantes del *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina*, a quien solo conocemos mediante las fichas de datos que llenaban para participar y las cartas que enviaban junto a sus obras.

He pensado el concepto de traducción territorial como una forma de cuestionar el legado de las traducciones coloniales sobre las culturas indígenas, particularmente sus territorios. Numerosos trabajos han analizado cómo ideologías coloniales guiaron las representaciones de las praxis culturales indígenas. Así, Susan Bassnett y Harish Trivedi aseguran que “colonialism and translation went hand in hand” (1998, p.3). En su estudio sobre el rol de la traducción en los dominios transatlánticos del imperio español, Roberto Valdeón afirma: “translation became, thus, the cornerstone of the evangelization process and of the colonial administration” (2014,

¹ Por ejemplo, en *Comparative Perspectives on the Rise of the Brazilian Novel* (2020), las editoras Ana Cláudia Suriani da Silva y Sandra Guardini Vasconcelos delinean una concepción letrada de la novela brasileña, donde la presencia o temática indígena es descartada o subsumida ante discursos nacionales.

p.78). En el área andina, Alan Durston (2007) y Regina Harrison (2014) han estudiado cómo diversos conceptos Quechua y tradiciones religiosas fueron constreñidas, tergiversadas de acuerdo al proyecto imperial de cristianización. Así, los diversos tratados de extirpación de idolatrías escritos durante el periodo colonial fueron traducciones culturales realizadas por letrados que buscaban demostrar el primitivismo y paganismo de las sociedades andinas, justificando invasiones, de posesiones territoriales, así como jerarquías de poder. En el área mesoamericana, Peter Sigal ha indicado, *The Flower and the Scorpion* (2011), cómo los clérigos españoles tradujeron el término *cuiloyotl* como sodomita, malinterpretando las formas de sexualidad practicadas por la cultura Nahua. Al respecto, Héctor Domínguez Ruvalcaba señala en *Translating the Queer* (2016): “The colonial practice of translation reinvents the Indian world (...) and controls the archive of the defeated civilization by pursuing specific goals”. Estos “objetivos específicos” han consistido en volver accesibles otredades culturales que, de otro modo, serían inentendibles. En este sentido, Rafael Vicente, analizando el rol de la traducción en la conversión católica de la sociedad Tagalog, anota que para los españoles “translation was always a matter of reducing the native language and culture to accessible objects and subjects of divine and imperial intervention” (1988, p. 211). Como vemos, una de las principales funciones de la traducción colonial ha sido aplanar diferencias para promover procesos de colonización. Por esto Sabine MacCormack, estudiando las interpretaciones de Bartolomé de Las Casas y Jerónimo Román sobre las realidades andinas de su época, resalta “the impossibility of recounting the hitherto unknown except in terms of the known” (1991, p. 79). En la producción de traducciones coloniales, convertir expresiones culturales Quechua, Nahua o Tagalong en productos codificables, accesibles -y consumibles- implicó imponer una “política del nombrar”. De acuerdo al intelectual Kichwa Armando Muyolema (2001), una “política del nombrar” es un

discurso autoritario que ha controlado la vida, identidad y derechos de las poblaciones indígenas mediante la implantación de estereotipos, prejuicios, estigmas o tergiversaciones culturales. De esta manera, la traducción ha jugado un rol crucial en el proyecto de colonización desde los primeros actos de conquista. Al respecto, Arnold Krupat acota en *The Turn to the Native* (1996): “To say that people indigenous to the Americas entered European consciousness only by means of a variety of complex acts of translation is to think of such things as Columbus's giving the name of San Salvador to an island he knows is called Guanahani by the natives” (p.32).

Las culturas indígenas han sido traducidas por letrados o clases dominantes que imponen su poder para nombrarlas y representarlas desde sus propias perspectivas y de acuerdo a sus propios intereses. Cabe precisar que al hablar de traducciones coloniales sobre tierras indígenas y sus habitantes, no me remito a un periodo histórico específico, sino a una discurso que se extiende y reitera en diversos contextos y geografías. Como bien indica Graciela Montaldo en lo referente al rol del territorio en la formación de los países de América Latina, “el valor de la ‘tierra’ es un problema que se plantea ya al comienzo de la conquista” (1999, p.20). En diálogo con Montaldo, considero que existe una imaginación territorial de la colonización que reduce las tierras indígenas a ser suelos soberanos de las naciones latinoamericanas o espacios pletóricos de recursos naturales que deben ser explotados. Esta imaginación ha sido permanente y se ha actualizado a través de los siglos mediante procesos de traducción. Así, dicha imaginación territorial es, ante todo, “una actividad de los letrados que ocupa con la letra un territorio cuya pertenencia está en permanente disputa y, por lo tanto, se tiene que legitimar a través del saber y del relato” (Montaldo, 1999, 16). Podemos aquí sustituir “letrados” por “traductores” y “letra” por “traducción” a fin de tener una idea clara del procedimiento de las traducciones coloniales. La maquinaria del colonialismo ha producido traducciones para legitimar procesos de invasión,

aniquilación y explotación de suelos ancestrales. La producción discursiva, simbólica o visual de las traducciones ha sido paralela a la violencia implacable de los colonizadores en diferentes etapas históricas. La traducción colonial se encarna en la masacre de los Tupí a mano de los *bandeirantes* (Siglo XVI), en el genocidio de los Asháninka ante la explotación cauchera (inicios del Siglo XX), en el exterminio de los Yanonami como consecuencia de las invasiones de los garimpeiros (décadas de 1980 y 1990).

Durante siglos las traducciones han sido herramientas para el control de cuerpos y culturas indígenas. No obstante, desde hace algunas décadas, vienen siendo usadas por intelectuales indígenas como “armas de los débiles” (Scott 1985) en aras de cuestionar el legado de las traducciones coloniales, pero también para afirmar su empoderamiento socio-político. Sobre estas variantes, Theo Hermans afirma en *The Manipulation of Literature*: “translations may at certain times constitute a separate subsystem (...); they may form part of the system’s prestigious center or remain a peripheral phenomenon; they may be used as ‘primary’ polemical weapons to challenge the dominant poetics, or they may shore up and reinforce the prevailing conventions” (2014, p. 11). En diálogo con el ensayo “El proceso de la literatura” (1928) de José Carlos Mariátegui podemos considerar, por ejemplo, que el indigenismo fue un sistema de traducción que tuvo vigencia en el campo letrado peruano debido a que muchos intelectuales criollos o mestizos eran los productores culturales, interpretando culturas indígenas desde sus propias ideologías y estéticas. No obstante, Mariátegui también señaló que este sistema concluiría cuando los propios sujetos indígenas comenzaran a escribir. En las últimas décadas somos testigos de cómo intelectuales indígenas, con una notoria oposición a las traducciones coloniales, han decidido representarse a sí mismos y a sus propias culturas usando medios escritos, radiales, pictóricos, audiovisuales y redes sociales. Pienso aquí, por ejemplo, en poetas

Quechua como Eduardo Ninamango, Lily Flores y Dida Aguirre que representaron sus territorios desde sus epistemes y afectos indígenas en el contexto del conflicto armado en Perú. Pienso también en los organizadores de Radio Yandé (Renata Tupinambá, Denilson Baniwa, entre otros) que, desde el 2013, tienen “como objetivo a difusão da cultura indígena através da ótica tradicional, mas agregando a velocidade e o alcance da tecnologia e da internet” (Web).

En este sentido, entiendo la traducción territorial como expresión de la soberanía intelectual de escritores, activistas, líderes políticos y artistas indígenas que desafían las convenciones de sistemas hegemónicos de representación. La soberanía intelectual de estos traductores se debe, principalmente, a que ellos mismos son quienes ahora traducen sus conocimientos y prácticas territoriales. Son ellos mismos quienes seleccionan y editan, estratégicamente, los materiales que deciden transmitir. En este sentido, la traducción territorial se enlaza con el proceso de la auto-traducción. Desde el ángulo del bilingüismo, Jan Walsh Hokenson y Marcella Munson consideran que comprender la noción de auto-traducción: “requires more cultural overlap than the standard split between source and target domains” (2007, p. 5). En esta línea, me he interesado por entender la traducción territorial como una práctica intercultural inmersa en relaciones de poder (Bassnett, 1996; Castro y Mainer, 2017) antes que meramente un fenómeno lingüístico. Como indica Clare E. Sullivan: “Self-translation complicates the relationship between literature and identity, exploding the conception of what it means to absorb and to create” (2016, p. 197). La voluntad y creatividad de Arguedas, Mundurku, Krenak y los pintores campesinos, tienen que ser entendidas como absorciones y reescrituras estratégicas de lenguajes culturales hegemónicos (intelectuales, jurídicos, políticos, artísticos) para defender la soberanía de sus tierras y la seguridad de sus pueblos. Ellos no traducen para traspasar sentidos de una cultura a otra, desde una lengua de partida a otra de

llegada, sino para sobrevivir, exigir derechos territoriales, interrumpir narrativas coloniales y afirmar sus formas de poder (Álvarez y Vida, 1996; Tymoczko y Gentzler, 2002). Por este motivo, sigo aquí la pauta propuesta por Arnold Krupat para pensar el proceso traductivo desde el ángulo amerindio. Señala este autor: “Because historically specifiable acts of translative violence marked the European colonization of the Americas from Columbus to the present, it seems to me particularly important to reappropriate the concept of translation for contemporary Native American Literature” (1996, p.32). Ciertamente, los orígenes de la traducción tienen cuños eurocéntricos igual que otros términos claves, hoy en día, en el área de estudios indígenas, tales como “soberanía” o “epistemología”. Al respecto, académicos *native american* como Vine Deloria Jr. (1998) o Gerald Taiaiake Alfred (2008), por ejemplo, ha cuestionado el uso de “soberanía” por considerarlo una idea no-indígena. Este podría ser un argumento para criticar mi noción de “traducción territorial”. No obstante, como indica Krupat, la reapropiación indígena de este concepto implica una estrategia anti-imperial/colonial. Sobre este proceso de reapropiaciones conceptuales, Rafael Vicente ha remarcado que “the fact that translation led itself to either affirmation or evasion of social order is what gives it its political dimension” (1988, p.212).

Comprender la labor de traductores Quechua, Yanomami o Tikuna significa reconocer que ellos ya no ocupan posiciones periféricas o que sus voces siguen siendo invisibilizadas, sino que despliegan su propia agencia, usando sus traducciones como herramientas de descolonización. Kaká Werá Jecupé (2017) explica la importancia de que los propios indígenas, en el contexto brasileño, se conviertan en productores culturales. Este escritor observa:

Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem notícia é de que praticamente tudo o que existe de escrito no Brasil sobre o índio, sobre os povos

indígenas, sobre as culturas indígenas, não foi escrito por um índio. Foi sempre por um indigenista, por um antropólogo, por um sociólogo, por um estudioso, por um artista, por um poeta, por um escritor. Não que eu ache que isso seja uma coisa errada. Mas eu achava que, na medida em que nós nos tornássemos protagonistas de nossas próprias vozes, isso poderia gerar uma força muito grande, uma estratégia muito potente para se comunicar diretamente com a sociedade (pp.25-26).

Convertirse en “protagonistas de nossas próprias vozes” no es una tarea fácil considerando el legado de las representaciones coloniales así como la aún escasa consolidación de un campo literario y una crítica literaria regulada por intelectuales indígenas². La traducción colonial, además, ha modelado expectativas o ideas estereotipadas sobre los pueblos originarios. De esta manera, los traductores territoriales confrontan una amplia tradición de tergiversaciones, manipulaciones y malas interpretaciones de sus culturas. Al respecto, Ovidi Carbonell señala: “la traducción será tanto más difícil cuando exista una tradición en la cual la cultura de origen haya sido representada en la cultura de destino” (1997, p. 60). Así, un criterio que ha regido las traducciones coloniales ha sido la búsqueda estética. Como Krupat recuerda: “translator with attachments to the arts or humanities have rendered Native verbal expressions in such a way as to make it appear attractively literary by Western standards of literariness, thereby obscuring the very different standards of pertaining in various Native American Cultures” (1996, pp.35-36). En

² En el campo de la crítica literaria peruana, Gonzalo Espino Relucé es quien más esfuerzos ha dedicado al estudio de las literaturas Quechua, especialmente en su libro *Narrativa Quechua Contemporánea. Corpus y proceso (1974-2017)*, publicado en 2019. Asimismo, pueden revisarse los aportes de Julio Noriega Bernuy (1993), Alison Krogel (2018), Ulises Juan Zevallos Aguilar (2019) y Odi González (2019). En el contexto brasileño, hay que destacar *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013) de Graça Graúna. Recientemente la académica Macuxi, Julie Dorrico, ha dedicado diversos trabajos a esta área de estudios. Así, pueden revisarse sus artículos “A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea” (2017) y “Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária” (2018).

nombre de una belleza artística que pudiera atraer a posibles lectores, las traducciones coloniales editaron a su antojo numerosas expresiones culturales indígenas.

Si bien los traductores territoriales también han buscando expresar sus propias nociones estéticas mediante poemas o dibujos, para mí lo primordial de sus esfuerzos es la reivindicación política en las esferas públicas peruana y brasileña. Al decidir traducir sus culturas, dichos traductores cumplen un rol político que, en primer lugar, afirma su autoridad para producir sus propios conocimientos. John Milton y Paul Bandia proponen el concepto “agente de traducción” para referirse a individuos que dedican “great amounts of energy and even their own lives to the cause of a foreign literature, author or literary school, translating, writing articles, teaching and dissemination of knowledge and culture” (2009, p. 1). Indudablemente, Milton y Bandia piensan aquí en figuras letradas de raíz euroamericana, pero considero que su definición es útil para pensar las estrategias de los traductores indígenas. Así, propongo entender a los productores culturales analizados en esta disertación como agentes de traducción: a saber, el escritor indígena/mestizo José María Arguedas y su poema, escasamente estudiado, *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* (1962), originalmente publicado en Quechua; Daniel Munduruku y su libro *Crônicas de São Paulo* (2004); Ailton Krenak y otros miembros de la *União das Nações Indígenas* (UNI), que crearon y produjeron el *Programa de Índio*, durante la transición democrática en Brasil entre 1985 y 1990; y, finalmente, los participantes campesinos de la décima edición del *Concurso de Dibujo y Pintura campesina* (Perú, 1996). Arguedas, Munduruku, Krenak y los participantes del concurso son agentes de traducción que se esfuerzan y arriesgan sus vidas por la causa de su lucha territorial, introduciendo “new literary and philosophical concept through translation” (Milton y Bandia, 2009, p.2) dentro de espacios hegemónicos, con el objetivo de problematizar y erosionar legados coloniales. Así,

circunscribiendo la tesis al periodo 1960-2000, he trazado una cartografía de relaciones de poder a través de la producción de traducciones indígenas. No olvidemos entonces que:

Translation is not the production of one text equivalent to another text, but rather a complex process of rewriting that runs parallel both to the overall view of language and of the 'Other' people have throughout history; and to the influences and the balance of power that exist between one culture and another (Álvarez y Vida, 1996, p. 4).

En aras de consolidar “uma estratégia muito potente para se comunicar diretamente com a sociedade”, como acota Kaká Werá Jecupé, los traductores territoriales tienen que apropiarse de herramientas, tecnologías, dispositivos de culturas no-indígenas para expresar su empoderamiento y proteger sus pueblos y geografías. Los traductores buscan preservar sus identidades en medio de un trasiego de interacciones culturales y políticas, desafiando así la narrativa de la aculturación. Para ellos traducción y apropiación van de la mano. Al respecto, citemos algunas declaraciones de los traductores analizados en este trabajo. Comentando las formas en que los narradores orales Quechuas incluían palabras en castellano sin alterar sus modos de vida, Arguedas hacía la siguiente observación: “El quechua atrapa el término castellano, lo incorpora, lo diluye (...) La palabra extranjera apenas ha dejado una delgada huella; ha hecho subir el nivel de las aguas, sin cambiarlas de color ni de naturaleza” (1949, p. 11). La metáfora arguediana de las aguas que solo suben de nivel, sin cambiar, nos puede explicar cómo la apropiación de códigos externos es un recurso que, finalmente, los traductores indígenas utilizan para preservar lo que es suyo. En este sentido, traducir es un proceso que implica un esfuerzo de selección y creatividad en aras de preservar y respetar una cultura. Al respecto, escuchemos estas palabras de Ailton Krenak sobre su formación como traductor cultural o

intelectual indígena en la esfera pública brasileña: “Quando aceitei aprender a ler e escrever, encarei a alfabetização como quem compra um peixe que tem espinha, tirei as espinhas e escolhi o que eu queria” (2015, p. 86). Para defender sus territorios, los traductores indígenas aprenden sobre leyes, artículos constitucionales, dispositivos tecnológicos, saberes de origen eurocéntrico. No obstante, no son receptores pasivos y, como dice Krenak, ellos identifican y sacan espinas, escogiendo aquello que les ha de servir para defender sus tierras.

Considerando estos factores, reitero mi definición de traducción territorial como una expresión o estrategia cultural producida por intelectuales, artistas y líderes indígenas, que traducen sus experiencias, prácticas y saberes territoriales (o sea, territorialidades) para audiencias no-indígenas con el objetivo de evitar la continuidad de invasiones, amenazas a sus derechos de ocupación ancestral, así como la contaminación provocada por actividades extractivistas. Cuando hablo de territorialidades me refiero a formas de habitar un espacio. Por un lado, la territorialidad se refiere a las formas en que los pobladores organizan las tierras en que viven. Al respecto, Robert D. Sack anota: “by human territoriality I mean the attempt to affect, influence, or control actions and interactions (of people, things, and relationships) by asserting and attempting to enforce control over a geographic area” (1983, p.55). Por otro lado, la territorialidad también se refiere a las redes urdidas entre colectivos humanos y no-humanos regidos por protocolos y tradiciones. Los traductores buscan transmitir sus territorialidades, ponerlas en movimiento, dispersándolas dentro de esferas públicas o ciudades letradas para hacer visibles sus denuncias, para que posibles aliados conozcan sus conflictos, sus luchas, y los apoyen legal y financieramente, pero también para resaltar cómo sus conocimientos territoriales pueden contribuir a redefinir políticas nacionales y globales (*Cfr.* Kopenawa, 2013). En este sentido, los traductores indígenas transmiten y negocian. Quiero emplear aquí los conceptos

tanlin (Quechua) y *craí* (Krenak) para resaltar dichas funciones de los traductores indígenas. La palabra *tanlin* se refiere a un sonido de metal o al sonido de una campana. En *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, Arguedas usa *tanlin* para referirse a la vibración corporal de la voz lírica (un camasca) que se dirige a un poderoso agente no-humano (el Amaru o Dios Serpiente)³. Si consideramos que el cuerpo suena como una campana y que el camasca pide al Amaru que lo escuche, entonces el sentido de *tanlin* enfatiza la expansión acústica de un cuerpo sonoro, que produce sonidos que se extienden como la vibración de las campanas. Esta es la función de los traductores: diseminar, movilizar, esparcir sus territorialidades dentro de geografías no indígenas (tanto físicas como culturales); introducir sus nociones territoriales en espacios hegemónicos para fortalecer sus propias prácticas de poder, descolonizando las narrativas coloniales de los estados-nación en Perú y Brasil⁴. Mientras tanto el término *craí*, como explica Ailton Krenak, indica el tipo de relaciones con los extranjeros, a quienes se incluyen como aliados (2015, p.250). Así, los traductores interactúan, estratégicamente, con una variedad de actores sociales no indígenas que los pueden apoyar en sus luchas políticas. Esta es la base de lo que, posteriormente, Krenak ha de llamar “alianzas afectivas” (Ver capítulo 3).

La traducción territorial nos exige indagar en cómo cada traductor entiende su propio territorio. En la cultura Quechua, donde se encuentran insertos Arguedas y los participantes del *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina*, existen diversas formas de referirse al territorio. Por

³ El Amaru y el camasca son dos personajes claves en el poema arguediano. En la cultura Quechua, el Amaru es una serpiente poderosa que vive dentro de la tierra y cuyos movimientos producen cataclismos. En la obra de Arguedas, el Amaru aparece en diversos momentos, como en el final de *Todas las sangres* o en el poema “Katatay”. Por su parte, el camasca ha sido entendido, en los estudios andinos, como un chamán. El término se refiere al sujeto que recibe *camac* (ánimo, energía) de un actante no-humano. En *Tupac Amaru*, el camasca es animado por el Dios Serpiente y, por este motivo, lo invoca.

⁴ Los traductores territoriales no apelan a la solidaridad como hacían los testimonios canónicos en Latinoamérica, sino que desafían el orden colonial desde sus propias epistemes, ontologías y políticas. En esta línea, puede leerse *The Falling Sky* (2013), el testimonio (traducción) del chamán Yanomami Davi Kopenawa.

ejemplo, se usa *allpa* o *kallpa* para hablar de un suelo rico en recursos naturales que tiene que ser trabajado o cultivado. Por otra parte, *marka* designa un espacio delimitado que es propiedad legal de una persona o comunidad. En el poema arguediano, así como en los dibujos y pinturas campesinas, considero que el territorio al que aluden es una *llaqta*. En lengua Quechua, *llaqta* indica una identidad territorial; es el espacio al cual se pertenece, y con el cual sus pobladores mantienen relaciones de afectos y lazos ancestrales a pesar de posibles procesos migratorios. Expresiones como *Llactacuni* (“habitar” en Santo Tomás) o *Llachtachani* (“poblar” en González Holguín) remarcan la conexión entre el cuerpo de los sujetos Quechua y sus *llaqtas*. Esta relación puede ser mejor entendida a partir del término *uyway* o nutrir. Dentro de las sociedades andinas, el territorio (en este caso la *llaqta*) nutre a sus pobladores a cambio de ofrendas y una serie de protocolos. Aquí la acción de nutrir no solo se refiere a los alimentos de la cosecha, sino también a las energías y valores culturales que el territorio ofrece a sus habitantes. Lo que se defiende entonces es un cúmulo de relaciones con el territorio, así como una modo de ser y una forma de habitar que configura la identidad de los sujetos Quechua (aún cuando estén fuera de sus comunidades, viviendo en barrios periféricos de Lima, según el poema arguediano, tal como demostraré en el capítulo 1).

En las crónicas de Munduruku contemplamos otros modos de entender el territorio. Los recuerdos personales del escritor (que se presenta en el texto como un migrante indígena en la ciudad de São Paulo), buscan actualizar las vivencias en su *aldeia*. Como él explica, su *aldeia* se encuentra situada en “uma área demarcada á margem direita do alto Tapajós e seus afluentes, no sudoeste de Pará”. La referencia al Tapajós no es aleatoria ya que, como veremos en la crónica titulada “Tietê”, los ríos son considerados parientes o personas para esta nación indígena. Así, el territorio para este traductor es una red de relaciones afectivas, de proximidad y articulación con

las diversas existencias que pueblan su comunidad. Asimismo, para Munduruku el territorio es una serie de protocolos sociales. En su libro *Um dia na aldeia* (2012) observamos formas de sociabilidad que van desde el juego o la caza hasta escuchar los relatos de los mayores, formas que son activadas generación tras generación y que delimitan los compartimentos de cada uno de los sujetos de la nación Munduruku, especialmente de los más jóvenes. La relación con el territorio es física y dicho contacto otorga un aprendizaje que debe ser preservado a riesgo de sufrir consecuencias. El territorio, la *aldeia*, es un texto que debe ser cuidadosamente interpretado. Así, en la crónica “Butanta”, Munduruku menciona un error cometido en su niñez por no saber reconocer una serpiente en medio de la selva. Dichas experiencias configuran el ser o identidad Munduruku de este escritor, quien las conserva durante su migración a la capital paulista. En este sentido, el territorio que él defiende es tanto memoria, formas de sociabilidad, red de relaciones ontológicas con ríos o animales. Estos criterios se mantienen en la perspectiva territorial de Krenak. Este líder afirma: “o pensamento originário nativo é que a terra é um ente vivo, que tem humor, uma dinâmica própria, um senso próprio” (2015, p. 225)⁵. En otro momento anota: “Os índios acham que a terra é nossa mãe” (2015, p. 224). Krenak afirma su concepción territorial en oposición a las economías extractivistas que conciben el territorio como una fuente de desarrollo económico y que pueden explotar hasta la destrucción. Así, este traductor defiende a un ser vivo, a una madre que no puede venderse ni mutilarse. Al respecto, Krenak recuerda una conversación con el presidente de la Associação Brasileira de Mineradoras. En medio de una acalorada discusión, este traductor aclaró al empresario: “Está querendo que a

⁵ Cabe precisar que cuando Daniel Munduruku y Ailton Krenak hablan de territorio, en sus escritos e intervenciones públicas, sin duda pueden rastrearse códigos propios de sus naciones. No obstante, sus referencias se orientan a visibilizar nociones y prácticas territoriales compartidas por otras culturas indígenas ubicadas en Brasil. Esto se debe a que la lucha territorial que surgió con el movimiento indígena a fines de 1970 no buscaba sólo defender los derechos de los Xavante o los Macuxi, por ejemplo, sino los derechos de cada nación indígena. Así, sus referencias reflejan una concepción pan-indígena que ha tratado de articular y proteger a casi 250 naciones indígenas.

gente venda nossa mãe para o senhor e seus empresários para vocês arrancarem os olhos dela e vender. Porque para nós o diamante e o ouro são os olhos da nossa Mãe Terra” (2015, p.224).

A lo largo de esta investigación he puesto en diálogo las territorialidades de estos traductores con diversos trabajos antropológicos enfocados en comprender los sentidos territoriales de las culturas indígenas. En ocasiones dichas lecturas ponen el acento en el plano ontológico. Así, Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2007) se preocupa por entender cómo los territorios de las naciones Araweté o Yanomami están habitados por poderosos agentes no-humanos con quienes los colectivos humanos mantienen una interacción constante. En contraste, Marisol de la Cadena, en el libro *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015), resalta cómo los *tirakuna* (seres de la tierra) han influenciado en la lucha política del líder campesino Mariano Turpo. La investigación de De la Cadena es un esfuerzo por analizar la articulación de planos ontológicos y políticos en la esfera pública peruana. Esta perspectiva ha sido continuada en *A World of Many Worlds* (2018), libro editado junto a Mario Blaser. Aquí los editores introducen la noción de ontología política (*political ontology*) para hablar de

an imaginary for a politics of reality, and a field that stands where political economy or political ecology (...) are insufficient (at time even unable) to think antagonisms that, for example, involve things like mountains and forest that emerge as resources through some practices but also as persons through other practices (p.5).

Así, el territorio es más que un suelo con recursos naturales o una área demarcada, es también un cúmulo de múltiples existencias o pluriversos. Mi definición de traducción territorial ha sido influenciada también por diversas lecturas desde la geografía. Karl Offen en un artículo capital, “The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia” (2003), plantea la diferencia entre tierra y territorio. Mientras el primer término se refiere a la concepción espiritual

de un espacio determinado, el segundo término indica una perspectiva política. Así, hablar de lo territorial significa reconocer la dimensión política de un territorio, ya sea desde reclamos por demarcación o derechos constitucionales. Como he mencionado anteriormente, me interesa reconocer el rol político de los traductores territoriales, su capacidad para intervenir en campos de poder político y negociar con ministros, congresistas o presidentes. Sin embargo, seguir a Offen al pie de la letra sería caer en una estricta dicotomía que rechaza el sentido espiritual de las territorialidades indígenas. Como demostraré en los siguientes capítulos, principios epistémicos, interacciones ontológicas y prácticas ancestrales configuran las perspectivas territoriales de Arguedas o Krenak. Asimismo, no hay que olvidar, como bien recuerda el geógrafo brasileño Marcelo Lopes de Souza, que los “territórios são, no fundo, antes relações sociais projetadas no espaço que espaços concretos (os quais são apenas os substratos materiais da territorialidade)” (2000, p. 112). Cabría indicar también “relaciones ontológicas” o relaciones entre pluriversos. De esta manera, inspirado por las hipótesis de Marisol de la Cadena, considero que los traductores entienden los territorios que defienden tanto como redes de ontologías múltiples y sistemas políticos, fluctuando entre políticas ontológicas y políticas sociales.

La traducción territorial implica un desplazamiento entre mundos, pero no supone dejar de pertenecer a un territorio. Esto lo podremos apreciar con claridad en el primer y segundo capítulos enfocados en procesos indígenas de migración incluidos, respectivamente, en el poema de Arguedas y en las crónicas de Munduruku. En este sentido, discrepo de los académicos que han celebrado la traducción como superación del texto original o construcción de identidades globales. Los traductores territoriales poco o nada tienen que ver con el tercer lugar idealizado por Bhabha (1994), ese espacio donde múltiples culturas dejan de ser locales; con el dislocamiento hemisférico del que hablan Claudia de Lima Costa y Sonia Álvarez (2014) o con

la traducción entendida como “desmemoria parricida”, idea mediante la cual Haroldo de Campos (1981) trató de singularizar la labor del traductor literario. Los traductores territoriales estudiados en esta investigación tienen claro cuál es su *lugar de fala*, desde donde se pronuncian, qué memoria preservan y qué defienden. No enuncian ni se contactan con el mundo por un deseo *per se* o un ansia globalizada, sino como una necesidad, un deber urgente ante el avance criminal de genocidios, invasiones y la destrucción de sus medioambientes. Para ellos no es un placer negociar, trajinar, migrar, hablar por aquí o por allá, estando alejados de sus territorios, de sus parientes. Por eso, concluyo esta sección con este comentario tajante, sin reparos, de Krenak:

Se não existissem brancos aqui, a UNI não existiria, e eu estaria lá na minha aldeia, com o meu povo, com a minha tribo, cacanco, guerreando, namorando. Mas como os brancos existem, tive que trocar toda essa vida paradisíaca por uma vida chata de ficar aqui conversando com as pessoas, negociando politicamente, sendo transigente ou intransigente, sendo tolerante e, às vezes, sendo duro. Muito poucas pessoas indígenas fazem isso, ou estão dispostas a pagar esse preço (2015, p. 87).

¿Cómo traducir territorios?

No me interesa determinar grados de fidelidad de una traducción, palabra por palabra, sino indagar en las estrategias creativas de los traductores, cómo éstas surgen en contextos determinados y cómo se producen. Me adhiero al giro de traducción impulsado a fines de la década de 1970 por una serie de teóricos de la traducción, como Theo Hermans o Maria Tymoczko, que proponían analizar las traducciones “in the context of the sign-system mechanism of human production rather than in terms of isolated verbal, literary, stylistic or cultural types” (Even-Zohar, 1981, p. 1). El intento intelectual aquí era demostrar que la traducción “is not a marginal procedure of cultural system” (Even-Zohar, 1981, p. 3). Se

promovía, además, investigar “under what circumstances, and in what particular way” las traducciones eran realizadas. En este sentido, las traducciones que he escogido estudiar pueden ser entendidas como producciones culturales que preservan modos indígenas de vida. Así, este trabajo se alinea con las propuestas de Talal Asad (1986) y Arnold Krupat (1996, 2002) sobre la traducción cultural. Es decir, no me detengo en la comparación de una lengua original y su traducción, sino en cómo los traductores territoriales seleccionan e introducen sus relaciones sociales y formas de vida dentro de una cultura receptora (Asad, 1986, p.157). La diseminación de dichas formas de vida -Quechua o Munduruku- en espacios y lenguajes que antes habían sido estrictamente ordenados por agentes coloniales determina el carácter descolonizador o anti-imperial de las traducciones territoriales (Krupat, 1996, p.36).

Para mí analizar una traducción cultural significa ahondar en las normas que regularon su producción. Dichas normas provienen tanto de las culturas de origen de los traductores como de las culturas de destino. Estamos, entonces, ante una yuxtaposición de normas, lo cual ha de determinar la forma en que los traductores adecuan sus normas en contextos peruanos o brasileños o cómo ellos aceptan reglas nacionales para fortalecer sus demandas. Esto es lo que Gideon Toury ha de llamar adecuación y aceptabilidad. Dice este autor: “whereas adherence to source norms determines a translation's adequacy as compared to the source text, subscription to norms originating in the target culture determines its acceptability” (1995, pp. 56-57). Por ejemplo, ¿cómo los participantes del concurso de 1996 adecuaron sus normas culturales en las pinturas? La relación de los habitantes y su territorio se remarca mediante la perspectiva visual usada en muchos casos, que indica cómo entre los colectivos humanos y sus tierras no hay separaciones, sino interacciones íntimas. Asimismo, la ejecución de actividades tradicionales determina la organización espacial de los dibujos y pinturas, articulando secuencias visuales de

acuerdo al ritmo de las prácticas cotidianas. Finalmente, la concepción de una tierra fecunda que nutre a sus habitantes (la *Pachamama* que cuida) influye en la configuración de lo que llamaré traducción de paisajes utópicos (Ver Capítulo 4). Asimismo, Daniel Munduruku, a pesar de la migración, sigue habitando las calles paulistas de acuerdo a las tradiciones de su pueblo, considerando que el río Tietê es un pariente y hablando con árboles en el parque de Ibirapuera. En ambos casos, las normas indígenas se preservan en la traducción o, en otras palabras, las traducciones albergan los códigos semióticos de esas culturas. Pero los traductores también reconocen la necesidad de apropiarse de normas de la cultura de destino para que sus reclamos sean aceptables y, por ende, más exitosos. En el poema de Arguedas, si bien los migrantes runa conservan sus relaciones con el Amaru, también se apropian de los lenguajes tecnológicos de la capital y buscan establecer conexiones con los hijos de los colonizadores o los *weraqochas*. En el poema arguediano, cuando los migrantes andinos llegan a Lima (Ver Capítulo 1) se comienza a asumir una posición didáctica y democrática que apela a un criterio de nación inclusiva. Así, el desplazamiento de las políticas locales a las políticas nacionales indica cómo la aceptabilidad es un recurso de agenciamiento. Apelar a retóricas nacionales fue una estrategia que también usaron los traductores del *Programa de Índio*. Este quizá sea el caso más claro de cómo las traducciones territoriales (manipuladas de tal modo por los propios activistas indígenas) logran ser aceptadas dentro de espacios oficiales de poder. Hablando portugués, usando códigos legales, utilizando tecnologías mediáticas como la prensa o la radio, traductores como Ailton Krenak, Marco Terena o Davi Kopenawa lograron que sus demandas fueran reconocidas en la Constitución brasileña de 1988.

¿Para qué se traduce?

Los traductores traducen sus praxis, saberes, afectos y políticas territoriales para proteger sus territorios. No obstante, cada traductor tiene un objetivo específico que voy a clasificar, didácticamente, del siguiente modo: transmisión y negociación. Por un lado, las traducciones de Arguedas y Munduruku buscan diseminar los mundos de los migrantes indígenas dentro de espacios urbanos. Su labor de traductores puede entenderse como una confrontación cultural que demuestra el valor de las tradiciones de las naciones Quechua y Munduruku a través de textualidades literarias. Por otro lado, el *Programa de Índio* y el *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina* promovieron una serie de traducciones para negociar con actores políticos en las esferas públicas peruanas y brasileñas. Su objetivo era interactuar políticamente con una variedad de aliados que pudieran ayudarlos a resolver conflictos, carencias económicas, así como reforzar sus demandas a nivel legal. En los siguientes segmentos explicaré con mayores ejemplos la fluctuación entre transmitir y negociar. Asimismo, resumiré las hipótesis de cada uno de los capítulos de este trabajo.

El capítulo 1 y 2 buscan demostrar cómo migrantes Quechua y Munduruku transmiten sus territorialidades para un público no indígena. Ellos seleccionan e introducen determinados códigos culturales, memorias, afectos, relaciones ontológicas y sistemas políticos basados en la relación entre sus territorios ancestrales y los colectivos humanos que los habitan. En el mundo representado del poema, Arguedas se enfoca en la figura del camasca para enfatizar esta tarea de transmisión. El camasca transmite a otros migrantes, como él, las órdenes del Amaru. Estamos aquí ante una relación ontológica que busca actualizar la presencia de este agente no-humano dentro de las resistencias y negociaciones de los sujetos Quechua. De esta manera, los migrantes ocupan diversas geografías limeñas, apropiándose de ellas de acuerdo a sus propias concepciones territoriales. Como resultado, Lima se convierte en un palimpsesto o en una yuxtaposición de

multi-territorialidades. Arguedas, él también un migrante andino, busca hacer visible que Lima ya no es el centro de poder de las clases dominante, sino también un espacio habitado por los pluriversos del Amaru, del colibrí o del río. En *Crônicas de São Paulo*, Daniel Munduruku también subraya cómo los migrantes indígenas cumplen una labor de traductores. En este caso, es el propio autor quien habla de su experiencia migrante en la capital paulista. Como Munduruku menciona, él tuvo que traducir la ciudad y convertirla en su propia *aldeia* como una estrategia de sobrevivencia en un espacio hostil. En este libro, cada nombre de una calle, cada caminata por un parque, cada encuentro con árboles o insectos, activa los recuerdos de Munduruku. Entonces, él comienza a traducir sus propias experiencias, las actualiza en medio de sus andares. De esta manera logra transmitirnos cómo su pueblo, y otros pueblos parientes, habitan sus territorios basados en relaciones de respeto, intercambios y protocolos. Munduruku, además, busca comunicar que el espacio que hoy conocemos como la ciudad de São Paulo fue ocupado por sus ancestros antes de la conquista europea. En este sentido, su traducción puede también entenderse como una reapropiación simbólica de tierras que fueron invadidas y usurpadas por los colonizadores. Como puede apreciarse, en *Crônicas de São Paulo*, el sujeto migrante cumple diversas funciones: miembro de la nación Munduruku, pariente de otras naciones indígenas, escritor, extranjero en la urbe, aldeano. A través de estas múltiples facetas, Munduruku intenta transmitirnos su propia territorialidad dentro de una ciudad que ha tratado de exterminar toda huella indígena.

En Arguedas y en Munduruku, el interés por transmitir geografías culturales indígenas dentro de las capitales aspira, además, a construir un espacio de seguridad para los migrantes. Ambos, desde diversas experiencias, han sido conscientes de las injusticias sociales y raciales que sufren los colectivos indígenas que llegan por primera vez a un contexto urbano. Arguedas

es enfático al respecto cuando dice que Lima odiaba a los migrantes runa como si fueran excremento de caballo. En este sentido, ambos escritores transmiten sus territorialidades para demostrar que sus culturas no son inferiores, sino que tienen sus propios sistemas de organización, sus regímenes epistémicos y sus propias tradiciones de ocupación espacial. Asimismo, *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* y *Crônicas de São Paulo* enfatizan que los migrantes logran, en efecto, territorializar las capitales, actualizando sus *llaqtas* y sus *aldeias* en estas áreas urbanas. A través de esta representación literaria, dichas obras intentan demostrar que Lima y São Paulo pueden albergar a culturas que habían sido considerado extranjeras o primitivas. Desde la perspectiva de ambos autores, los migrantes indígenas han logrado convertir a dichas ciudades en espacios hospitalarios, donde pueden expresar su indigenidad sin temor a la represión colonial.

En los capítulos 3 y 4, mi principal preocupación ha sido comprobar que la traducción es un proceso de interacción o negociación política. Esta noción del traducir como negociación se basa en el término “alianzas afectivas” propuesto por Ailton Krenak. De acuerdo a Krenak las “alianzas afectivas” se producen cuando se generan redes o contactos con diversos actores sociales. En el capítulo 3, me interesa analizar las traducciones del *Programa de Índio* durante la transición democrática en Brasil, específicamente durante el gobierno de José Sarney. Se trataba de un periodo luego de veintiún años de dictadura, de tal manera que el retorno a la democracia auguraba cambios sociales en el país. Así, se organizó una Asamblea Constituyente en 1987 en aras de escribir la nueva constitución del país. La UNI aprovechó este contexto para exigir un nuevo reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, que en décadas anteriores habían sido reducidos a ser ciudadanos de segunda clase. Se trató de un proceso histórico que facilitaba el empoderamiento de las naciones indígenas. Si consideramos que “toda traducción es

producto del marco conceptual que le da lugar” (Carbonell i Cortés, 1996, p. 65), entonces las traducciones de este show radial son resultado del tránsito de regímenes políticos en el país. Cada emisión del *Programa de índio* se transmitía para establecer alianzas con diputados, congresistas, ministros y jueces. Las traducciones de líderes como Ailton Krenak, Álvaro Tukano o Davi Kopenawa tuvieron un impacto en la política nacional, logrando que la Constitución reconociera sus derechos culturales y territoriales. Por ejemplo, en el artículo 231 de la sección “Dos Índios” (Capítulo VIII) podemos leer lo siguiente: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

En el capítulo 4, me dedico a examinar un grupo de imágenes del *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina* de 1996. Este concurso tuvo diversas ediciones desde 1984, pero en su última versión su tema fue “La mujer y su vida en el campo”. Considero que estos productos visuales traducen cómo las mujeres cumplen un rol político en sus comunidades, quebrando así las traducciones coloniales de las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Desde estas perspectivas represoras y patriarcales, las mujeres campesinas eran sólo percibidas como cuerpos violables. En contraste, las imágenes que he seleccionado muestran la capacidad de mujeres de Cusco, Puno y Cajamarca para negociar con funcionarios estatales, organizar y defender sus comunidades. El concurso durante doce años fue una plataforma que permitió expresar la agencia del campesinado. Ante crisis políticas, económicas y la violencia de militares y senderistas, los campesinos reconocieron en el concurso una oportunidad para transmitir sus denuncias, para hacer visibles sus carencias. Así, Cynthia Milton anota en “Images of Truth”

(2014): “the motivating factor for contestants seemed to be more than just the chance of winning, but offered the opportunity to communicate their knowledge, customs, problems, and hopes” (pp. 40-41). A diferencia del *Programa de Índio*, los participantes no negociaron directamente con políticos nacionales, sino con los miembros de las ONGs que organizaron el concurso. Mediante esta vía, sus traducciones buscaban producir alianzas para resolver problemas concretos dentro de sus territorios, como la carencia de alimentos, la productividad de la tierra o la urgencia de apoyo financiero. En realidad, los campesinos negociaron con diversos actores sociales que pudieran ofrecerles apoyo. Así, establecieron redes tanto con terroristas como con el primer fujimorismo. Sobre este particular, el historiador peruano José Luis Rénique sugiere que los campesinos pusieron en práctica diversas estrategias de sobrevivencia, asumiendo diversas identidades según los beneficios que podían obtener. Se pregunta Rénique: “¿Cuál era la identidad real de estos tenaces delegados [puneños] que pululaban en los pasillos de las dependencias estatales, las salas de espera de las ONG y los eventos de la FDCP y que —según las dirigencias partidarias— aspiraban a la tierra con el fin de explotarla comunalmente?” (Rénique, 2016, p.343). Estamos aquí ante las diversas facetas o normas a las que el traductor tiene que adecuarse para que sus reclamos sean aceptados. Estas fueron las formas andinas de agencia en medio de la guerra interna y la inestabilidad política del país entre las décadas de 1980 y 1990.

Cartografías indígenas yuxtapuestas

Los encuentros entre Perú y Brasil ha tenido diversos matices en las últimas décadas. A continuación mencionaré algunos ejemplos de conexión con los lineamientos de mi investigación y que muestran las fluctuaciones entre ideologías coloniales de los estados-nación; perspectivas

literarias que criticaron proyectos de modernización en ambos países; transiciones hacia una relación solidaria entre letrados y realidades subalternas; y, por último, los diálogos que actualmente se vienen generando entre activistas indígenas andinas y amazónicas. El 5 de noviembre de 1976, el presidente militar brasileño Ernesto Geisel y el General Francisco Morales Bermúdez, presidente peruano, tuvieron un encuentro a orillas del río Amazonas. El motivo fue celebrar los diálogos de ambos países orientados hacia una integración latinoamericana. En nombre de dicha integración se acordó una mutua cooperación para promover el desarrollo en las geografías amazónicas. Apelando a los discursos del bienestar de las naciones, ambos mandatarios no dudaron en afirmar sus proyectos de colonización en aquellas tierras, ignorando los derechos de las naciones indígenas que allí moraban⁶. En un momento, Geisel se lamenta que aún sigan existiendo territorios que no han sido civilizados, lo cual ha impedido esa anhelada integración. Leemos así las siguientes declaraciones: “En verdad, los inmensos espacios vacíos y la aparente inhospitalidad de la selva actuaron como factores de distanciamiento físico entre los vecinos, de modo que el concepto territorial de unidad de la Cuenca Amazónica no llegó a cristalizarse en una idea política común” (1976, p.9)⁷. Geisel, uno de los principales ideólogos del régimen dictatorial, expresa en esta declaración la violencia de la soberanía nacional en contra de formas ancestrales de ocupar suelos sagrados. Habla así de un

⁶ En Brasil, el dictador Emílio Medici decretó la Lei 6001/73, también conocida como Estatuto do Índio, que imponía la soberanía nacional sobre las tierras indígenas en 1973. El artículo 22 de este documento remarca: “As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, serão bens inalienáveis da União”. De esta manera, dicha ley reafirmaba el Capítulo I, artículo 4, inciso IV, de la Constitución de 1967, que decretaba que los territorios nativos eran propiedad de la nación brasileña. En Perú, el General Juan Velasco Alvarado, entonces presidente peruano, promulga en 1974 el Decreto-Ley N° 20653 o “Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva”. El objetivo de este decreto fue promover la explotación de las tierras amazónicas para desarrollar la economía nacional. Así, el artículo 28 establece: “Las tierras de las regiones de Selva y Ceja de Selva se usarán en armonía con el interés social”.

⁷ La existencia de espacios vacíos e inhóspitos, que son necesarios aprovechar económicamente, ha sido un argumento que ha justificado la invasión militar de las tierras indígenas en Brasil, desde el periodo de D. João VI, en 1808-22, al declarar la ley de “Guerras Justas” contra las poblaciones indias de Minas Gerais y São Paulo.

“concepto territorial de unidad” que busca eliminar cualquier obstáculo con tal de cristalizar el anhelado desarrollo de los militares brasileños.

En su discurso, Morales Bermúdez fue aún más preciso en lo referente a las poblaciones que ocupaban esos “espacios vacíos” de la Amazonía. Para el gobernante peruano no solo era necesario “integrar” a dos naciones del continente, sino también incorporar a los sujetos indígenas al proyecto nacional, convirtiéndolos en ciudadanos. Así, además de las invasiones que tendrían que ejecutarse para “desarrollar” esas tierras, se planeaba un genocidio cultural con miras a desaparecer cualquier diversidad étnica. Acota Morales Bermúdez: “nuestras regiones amazónicas tienen características ambientales y tradicionales que han condicionado la forma de vida de sus habitantes creando costumbres y expresiones culturales propias y exigen el más atento cuidado al ser incorporados a nuestras sociedades respectivas” (1976, p. 15). Si bien se reconocen “características tradicionales” no se duda en exterminarlas o controlarlas en nombre de un progreso que se proyecta inminente, incuestionable. Hay que precisar aquí que los militares se atribuyeron así mismos un rol civilizador, reiterando una tradición de exterminio que atraviesa las historias indígenas. David Viñas en *Indios, ejércitos y fronteras* (1982) demostró el rol crucial de los militares en la formación de naciones latinoamericanas, durante el siglo XIX, a costa de invasiones de tierra y aniquilación de poblaciones. Dicho discurso decimonónico se actualizó en la reunión del 5 de noviembre de 1976. Podemos así leer estas palabras del jefe de estado peruano: “Depende, ahora, de nuestra propia acción, de la cooperación que ambas partes se dispensen, del impulso continuado y cadencioso que nuestros hombres inyecten a los planes de desarrollo, para que estas tierras fecundas rindan el beneficio de nuestros pueblos” (1976, p. 16). La expresión “nuestros hombres” hace referencia a las cúpulas militares al mando, los únicos capacitados para “inyectar” desarrollo a las tierras. La imagen destaca por su violencia:

inyectar, perforar, introducir maquinarias dentro de aquellos territorios. Para que “nuestros pueblos” obtengan beneficios financieros es indispensable dominar esas geografías distantes, exterminar o integrar a sus habitantes. La palabra clave aquí es “rendir” en su doble sentido: unos tienen que rendirse, doblegarse, para que otros disfruten del rendimiento o productividad de esas “tierras fecundas”.

En esta línea, la novela de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* (1981), cuestiona esa visión de modernización impulsada por los estados peruanos y brasileños. Este texto se basa en el libro *Os sertões* (1902) de Euclides da Cunha, así como en sus cuadernos de anotación de la guerra de Canudos. Así, el eje que conecta a Da Cunha con Vargas Llosa es la masacre de Canudos encabezada por los líderes republicanos del país. El interés del novelista peruano por este evento de la historia brasileña se debe a que Canudos, para él, fue un parangón de fanatismo ideológico. Pero no solo son fanáticos los colectivos que siguieron al líder Antonio Conselheiro, sino, sobre todo, los políticos progresistas y los militares fanatizados por la modernización. Para ellos destruir Canudos era indispensable para consolidar su discurso progresista en nombre de la nueva República. Se trataba entonces de exterminar toda expresión que fuera considerada “bárbara” o “primitiva” por los ideólogos de un país moderno. Tanto para Da Cunha como para Vargas Llosa los políticos y militares brasileños no dudan en masacrar a poblaciones subalternas en aras de concretar su ideal. Así, desde el lente crítico de ambos autores, la barbarie no proviene únicamente de fanáticos religiosos, sino también de las clases dirigentes del país⁸. Vargas Llosa vuelve a la lectura de *Os Sertões* porque, desde su perspectiva, Canudos no es sólo una geografía histórica en un área específica, sino una trans-espacialidad

⁸ Por ejemplo, en la novela, Epaminondas Gonçalves, líder del Partido Republicano, apela a los servicios de un periodista con estas palabras: "es hacer patria contribuir a una buena causa nacional" (1981, p. 124).

colonial que se actualiza en diversos países latinoamericanos hasta la fecha. Bagua, Conga, Tía María, las tierras Kaiowá-Guaraní son los Canudos de nuestros tiempos, esto es, espacialidades de resistencia subalterna que deben ser aniquiladas para asegurar el desarrollo nacional⁹.

En el camino hacia una soberanía intelectual de líderes, activistas o artistas indígenas que producen sus propias traducciones culturales, encontramos a un grupo de escritores que tentaron una relación más íntima con las poblaciones minoritarias. En las tradiciones literarias peruanas y brasileñas podemos destacar los nombres de José María Arguedas y João Guimarães Rosa. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), Arguedas evoca su amistad con el narrador brasileño. “¡Cómo se murió mi amigo Guimarães Rosa!”, leemos en sus diarios. Recuerda Arguedas una conversación que tuvieron en Alemania, donde “entonces, sentí que ese Embajador tan majestuoso me hablaba porque había, como yo, ‘descendido’ hasta el cuajo de su pueblo” (2013, p. 30). Descender quiere decir aquí aproximarse a las minorías que fueron invisibilizadas durante siglos. Por eso me interesa aquí destacar la noción de “cuajo”. Si bien Vargas Llosa y Da Cunha logran esgrimir duras estocadas al proyecto civilizatorio moderno, no dejan de exotizar a la población de Canudos. En cambio, cuando Arguedas resaltó que él y Guimarães llegaron “hasta el cuajo de su pueblo” nos quiere explicar su mutuo respeto y solidaridad con tradiciones, saberes y luchas de los Quechua y los sertanejos, respectivamente. Como traductores, ambos se esforzaron por aproximarse a esas culturas sin imponer técnicas literarias o visiones cosmopolitas¹⁰. No los une la literatura en sí, sino afectos, recuerdos minúsculos, microscópicos, centrados en la imagen del *huayronqo* (un insecto volador de los Andes). En su diario del 16 de mayo, Arguedas anota: “Debe haber cierta relación entre el vuelo del huayronqo manchado de

⁹ La crítica de *Os Sertões* y *La guerra del fin del mundo* se produce dentro de los límites de la ciudad letrada. Se mantiene aún la figura del escritor latinoamericano (criollo, mestizo) que habla en nombre de grupos subalternos.

¹⁰ El cosmopolitismo literario será duramente criticado por Arguedas en *Los zorros*.

polen cementerial, la presión que siento en toda la cabeza por causa del veneno y ese cuento de usted, João” (2013, p. 36). Un detalle importante: “ese cuento” aludido es “A Terceira Margem do Rio”. La conexión que sugiere la escritura arguediana se basa en las narrativas de la muerte¹¹. El eje del encuentro entre el huayronqo, el malestar del escritor peruano y el texto rosiano son las formas en que las culturas andinas y del sertanejas han entendido los tránsitos mortuorios. A través de su contacto con canciones, relatos orales, historias populares, Arguedas y Guimarães trataron de hacer visibles las perspectivas del mundo Quechua y del Sertão.

Actualmente somos testigos de cómo diversos intelectuales indígenas, con sus propios recursos, hacen visibles sus tradiciones y demandas, afirmando su derecho de auto-representación. Un caso ejemplar al respecto fue el “I Encuentro de Parlamentarias Indígenas de América Latina”, organizado por la entonces congresista Quechua Tania Pariona el 31 de mayo del 2018. Entre las invitadas a este evento, con sede en el Congreso de la República del Perú, estuvo presente la primera diputada indígena de Brasil, Joênia Wapichana. Este diálogo se distancia del discurso de “integración latinoamericana” defendido por Geisel y Morales Bermúdez. Estamos ahora ante un intercambio de naciones indígenas y, particularmente, ante agendas políticas diseñadas por lideresas mujeres que han asumido roles protagónicos en Perú y Brasil. Entre los principales temas discutidos en este encuentro figuraron la lucha contra todas las formas de violencia contra las mujeres indígenas, así como el reconocimiento de su rol en la protección de los territorios y la defensa de sus recursos naturales. En correspondencia, Tania Pariona fue invitada a participar en la “Primeira Marcha das Mulheres Indígenas” en agosto de

¹¹ Influenciado por una visión Quechua del mundo, la muerte para Arguedas es una continuidad vital y, en este caso, se diferencia del suicidio. Por esto afirma en esta escena: “En este instante lo siento [al huayronqo] bajo mi frente, lento, regándome su polvo de cementerio, acrecentando mi enfermedad. ¡Pero ya no deseo de suicidio!”. Sobre una concepción Quechua de la muerte en Arguedas puede leerse el cuento “La agonía de Rasu Ñiti”.

2019. Pariona destacó: “así como en Brasil, en Perú también se vulneran los derechos de nuestros pueblos, se están recortando los derechos al territorio... [Esta] es la demanda misma que están pidiendo mis hermanos indígenas aquí, mis hermanas indígenas que han caminado horas de horas para llegar a Brasília”. Asimismo, durante los días de la marcha, comentando la elección de Joênia Wapichana, Pariona afirmó: “Después de quinientos años de resistencia, de doscientos años de República, podemos tener a una mujer indígena levantando su voz por su pueblo, por su cultura, por su cosmovisión, por su territorio. Para nosotras las mujeres indígenas del Abiayala, de América Latina, eso significa que ha llegado el tiempo de las mujeres”.

Asistimos así a una empoderamiento femenino indígena, de tal modo que Wapichana y Pariona hacen visibles sus cuerpos, sus mundos y sus resistencias dentro espacios que antes eran solo dominados por el establishment político de ambos países: el congreso o la capital federal. Como se observa, el surgimiento de lideresas indígenas con un notorio poder simbólico en las esferas públicas nacionales viene ocurriendo en años recientes. Por esto, en esta tesis, circunscrita al periodo 1960-200, podrá advertirse la ausencia de traductoras mujeres. Sin embargo, la relación entre mujeres campesinas y sus tierras fue el eje central del *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina* en 1996, tal como analizaré en el capítulo 4.

Considerando esta genealogía de proximidades entre los contextos peruanos y brasileños, esta investigación apuntala a consolidar interacciones potenciales entre traductores indígenas que no, necesariamente, se conocen hasta ahora. Es posible que Krenak nunca haya escuchado sobre el concurso de dibujo y pintura campesina; es probable que Munduruku no conozca el poema arguediano. Así las cosas, este trabajo busca crear puentes, alianzas potenciales. Nuevamente mi interés ha sido fomentar un horizonte de mutuo aprendizaje. Por ejemplo, considero que los colectivos indígenas en Perú pueden aprender de la capacidad de los líderes y activistas

indígenas en Brasil para crear redes transnacionales. He tratado, entonces, de crear una cartografía de intercambios. Ángel Rama habla de mapas oficiales de los estados-nación latinoamericanos “cuyas fronteras fueron, en el mejor de los casos, determinadas por las viejas divisiones administrativas de las colonias y, en una cantidad no menor, por los azares de la vida de la vida política, nacional o internacional” (1982, p. 58). Dichos mapas, como diría Geisel, se basan en un “concepto territorial de unidad”, es decir, en la legitimidad de soberanías nacionales sobre territorios indígenas. Frente a estos modelos, esta investigación traza otras cartografías que complejizan las soberanías territoriales de los estado-nación latinoamericanos. Los posibles diálogos, circulación de ideas, interacciones políticas entre los traductores indígenas, aquí estudiados, no se circunscribe o constriñe a las geografías físicas y culturales de los estados peruanos y brasileños.

Mi metodología se conecta con lo que Juliet Hooker ha llamado yuxtaposición, en vez de comparación, en su libro *Theorizing Race in the Americas* (2017). Señala Hooker: “juxtaposition precisely entails placing disparate objects side by side. Rather than a problem of faulty selection then, the differences between the traditions and thinkers juxtaposed here are a feature of the methodological approach. Juxtaposition enables reading thinkers and traditions that are viewed as disparate alongside each other” (p. 15). Para que un método de yuxtaposiciones pueda funcionar es indispensable interpretar y analizar “traditions of thought within the specific historical, intellectual, cultural, and socioeconomic contexts in which they emerged”. Es por esto que cada capítulo traza un recorrido histórico que permita al lector comprender los contextos en los cuales cada traducción fue producida, identificado continuidades y divergencias. Así, Arguedas en 1962 marca una pauta inicial hacia el tránsito de una literatura escrita en Quechua en Perú; mientras que Munduruku en 2007 escribe cuando la literatura indígena en Brasil está en

proceso de consolidación. Del mismo modo, el *Programa de Índio* se emite en la década de 1980, etapa en la cual el movimiento indígena cobra mayor empoderamiento durante la transición democrática brasileña. Finalmente, el concurso de 1996 ocurre en un periodo clave que permite reconocer que las mujeres campesinas también son agentes políticos que defienden sus territorios. Por un lado, el activismo de Ailton Krenak ejemplifica un mayor dinamismo y fortalecimiento de las agencias indígenas en Brasil, hecho que en Perú aún hasta ahora viene gestándose. Por otro lado, la escritura en lengua originaria promovida por Arguedas -hoy continuada por Dida Aguirre, Macedonio Villafán o Pablo Landeo- sigue siendo un camino por trazar entre los escritores indígenas en Brasil. Yuxtaponer entonces es estimular un aprendizaje mutuo, una invitación al diálogo a través de las diferencias. En este sentido, la estructura misma de esta tesis es un tejido de redes o traducciones que los lectores, ellos también, podrán ir hilvanando.

Considero que la yuxtaposición también puede ser pensada como una crítica de los métodos comparativos del cosmopolitismo y los así llamados estudios transatlánticos. Esta crítica consiste en dos aspectos. En primer lugar, en los actuales estudios literarios latinoamericanos, la tendencia por analizar narrativas cosmopolitas o novelas globales tiene un horizonte antropocéntrico y letrado, el cual ignora las producciones culturales indígenas (Cfr. Siskind, 2014; Hoyos, 2015). Asimismo, libros comparativos luso-hispánicos como *Beyond Tordesillas: New Approaches to Comparative Luso-Hispanic Studies* (2018) se centran en intercambios de intelectuales pertenecientes a lo que Antonio Cornejo Polar (1983) llamaría el “sistema culto o hegemónico”. En segundo lugar, la metodología comparativa puede resultar esquemática, forzando encuentros, dando cosas por sentadas y generando jerarquías. En ocasiones el académico compara para demostrar, consciente o subrepticamente, que uno de los

elementos comparados es mejor que el otro, más excepcional, tal como sucede en las comparaciones raciales entre Brasil y Estados Unidos (Stam, 2012, p.185). En otras oportunidades, la comparación apela a un discurso universalista que pretende borrar o rechazar particularidades locales. Sin embargo, el mayor riesgo de la comparación es cuando las diferencias son editadas o controladas en nombre de un imaginado *ethos* latinoamericano.

El latinoamericanismo ha tratado de controlar las diferencias indígenas, ya sea desde perspectivas regionales como las de Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), cosmopolitas como las de Mariano Siskind en *Cosmopolitan Desires* (2014) o globales como las de Héctor Hoyos en *Beyond Bolaño* (2015). Por ejemplo, examinemos un comentario de Ángel Rama sobre el libro de Umúsin Panlon Kumu y Tolaman Kenhíri (de la nación Desana), titulado *Antes o mundo nao existía* (1980). Para Rama, dicho libro “corresponde al estrato interior más profundo de las literaturas latinoamericanas”. Se trata de un juicio que reduce particularidades culturales y que niega la posibilidad de una autonomía cultural Desana. Posteriormente, este autor considera que el libro en cuestión trata de “insertar” su “visión mítica” dentro de una “sociedad contemporánea que le es ajena” (1982, p. 94). Lo más cuestionable de este criterio no es la oposición mito/contemporaneidad, sino la idea de “insertar”, lo cual implicaría subsumir los mundos Desana hasta que se fundan con lo latinoamericano. Este proceso es lo que Rama entiende como transculturación y que no está lejos de lo que Geisel y Morales Bermúdez llamaban “integración latinoamericana”. Los traductores territoriales analizados en esta disertación se encuentran en la otra margen. Sin negar contactos interculturales y negociaciones políticas, Arguedas, Munduruku, los integrantes de la UNI y los artistas andinos, introducen sus praxis y saberes en las esferas públicas nacionales para reforzar sus agencias y exigir derechos territoriales, expandiendo sus reclamos antes que reafirmar algún

tipo de latinoamericanismo criollo-mestizo. Así, estos traductores mantienen relaciones pragmáticas con el estado-nación. No buscan, como diría Rama (1982, p.83), robustecer las culturas nacionales. Si bien, en algunos casos, los traductores se reconocen como miembros de la nación, como una manera de salvaguardar sus derechos, lo cierto es que se inclinan hacia una defensa de sus propias tradiciones, enfatizando una toma de posición desde sus propias culturas. Estamos, pues, ante traductores que negocian, no para integrarse, sino para preservar sus diferencias.

Territorios intraducibles

Los traductores indígenas analizados en esta investigación produjeron poemas, crónicas, shows radiales, dibujos y pinturas para que diversos miembros de la cultura receptora pudieran comprender sus luchas territoriales. Buscaban que sus denuncias tuvieran una resonancia o un impacto en las esferas públicas peruanas y brasileñas, para lo cual sus productos debían tener una durabilidad. Los textos literarios tenían que ser leídos, las transmisiones de radio escuchadas, y las imágenes evaluadas por un jurado antes de ser exhibidas. Hoy en día algunas de estas traducciones han sido preservadas en archivos donde pueden ser consultadas. Así, Ángela Maria Pappianni creó un archivo digital del *Programa de Índio* en la website de su institución cultural Ikoré. Igualmente, los dibujos y pinturas campesinas se conservan en el Museo de Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos luego de ser donados por la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER) en 2004. Siguiendo los aportes de Diana Taylor en *The archive and the repertoire* (2003), podríamos preguntarnos: ¿El archivo disminuye el espesor político de las traducciones territoriales? Ciertamente, los archivos han tenido un uso colonial/imperial que ha servido para clasificar a las culturas indígenas. Asimismo, como recuerda Derrida en *Archive Fever* (1996), los archivos son “espacios inusuales”, es decir, los materiales son consignados en

espacios que los dislocan de sus orígenes. Así, las calles, las universidades, las aldeas donde se grabaron los programas ahora se encuentran en un espacio cibernético. Del mismo modo, los paisajes retratados, las aldeas y regiones donde se difundieron los concursos se encuentran ahora en un museo. No obstante, las traducciones siguen existiendo y pueden ser cotejadas. Mi aproximación a los programas radiales, dibujos y pinturas, ambos archivados, me ha permitido construir esta investigación como una defensa de los territorios indígenas en Perú y en Brasil, que hoy más que nunca es urgente y necesaria. Pero mi aproximación académica no supone una comprensión de los mundos y las territorialidades de los traductores. Ciertamente he hablado de estrategias por transmitir y negociar, lo cual implica una voluntad por establecer redes a escala nacional y transnacional. Sin embargo, dicha interacción no implica que los traductores hayan deseado transmitirnos sus experiencias y saberes territoriales en sí mismos. A lo que accedo, como académico no indígena, es a un texto traducido, que ha sido manipulado, seleccionado y editado por los traductores. Ellos han tratado que sus códigos políticos y culturales sobrevivan en el proceso de la traducción, haciendo visibles sus demandas ante conflictos e invasiones. No obstante, sus esfuerzos no deben ser confundidos con las geografías que habitan. Al seleccionar traducciones territoriales de escritores, activistas y artistas indígenas en Perú y Brasil, mi principal interés ha sido analizar los recursos que ellos usan para defender sus territorialidades, dentro o fuera de sus comunidades. Las tierras Quechua, Yanomami o Munduruku son intraducibles porque los traductores poseen sus propios lenguajes y conceptos territoriales que no tienen equivalentes en los discursos jurídicos o ecológicos. Sin embargo, ellos producen traducciones ya que está es la única manera de remarcar sus reclamos y sus diferencias ante audiencias nacionales y globales, tejiendo además, de este modo, una lógica relacional tensa e interactiva. Es importante advertir que los traductores incluidos en este trabajo no traducen sus

territorios con el objetivo de comunicar mensajes y reducir divergencias, creando una especie de comunicación “segura” y “utópica” (Apter, 2013). Por el contrario, los traductores traducen para enfatizar las diferencias, para resaltar que el territorio al cual pertenecen no es el territorio reconocido en una constitución, no es el territorio del que habla la política ecológica o la ecocrítica, no es el territorio que pueden comprender sus aliados no-indígenas. Así, Krenak es categórico al afirmar: “é uma bobagem acreditar que índios e ambientalistas pensam a mesma coisa” (2015, p.225). Por esto, vale siempre resaltar que su traducción es un recurso discursivo y político antes que una *llaqta* o una *aldeia* en sí. Hablar aquí de intraducibilidad no significa concebir que los lenguajes (territoriales) de culturas indígenas son “puros”, un tema cuestionado por Craig Womack en *Red on Red* (1999). Tampoco significa entender que las traducciones territoriales son intraducibles porque pudieran caer dentro de una semiosis inacabable (Gilman 2017, p. 594), donde cada actor social modifica (o distorsiona) la información que recibe, un proceso elogiado por Barbara Bassin en su *Dictionary of Untranslatables* (2004, p. xvii). En contraste, entiendo la intraducibilidad en dos sentidos: (1) los traductores indígenas, reconociendo la imposibilidad de transmitir sus territorios, deciden producir sus traducciones como una manera de negociación política y sobrevivencia; (2) comprenden, además, su actividad traductora como una irradiación y activación de diferencias radicales, muchas veces intransigentes, que desafían un contexto planetario donde todo parece ser comparable (Apter, 2006, p. 90), comunicable (Apter, 2013) o hecho para ser traducido (Walkowitz, 2015, pp.3-4).

No hago esta acotación para volver al tópico *Traduttore, traditore*. Mi interés es aquí dejar en claro que hay concepciones, afectos, dinámicas sociales que no pueden traducirse y que dicha intraducibilidad antes que un defecto es otra estrategia del traductor. La tierra que leemos, escuchamos o vemos, a través de traducciones, no es la tierra que los traductores indígenas han

vivido. Esa diferencia, reitero, no es caer en el lamento de una traducción imposible. Por el contrario, hablar de territorios intraducibles nos previene de forzar equivalencias culturales o creer en la existencia de discursos homogéneos. Quiero enfatizar este aspecto claramente: para los traductores indígenas -aquí estudiados- sus territorios son sistemas de relaciones y, asimismo, son puentes de relación intercultural. Sin embargo, ellos también buscan preservar la intraducibilidad (y con esto la autonomía, soberanía y singularidad). de sus propias experiencias y conocimientos territoriales.

Las traducciones indígenas que he estudiado exacerban las diferencias entre las territorialidades Quechua, Munduruku, Krenak o Tikuna y las territorialidades peruanas o brasileñas. Los territorios lograrán ser mejor defendidos si los receptores de la traducción entienden las distancias y matices que existen entre sus mundos y los pluriversos indígenas, entre sus estamentos legales y las políticas de la tierra de cada pueblo originario. Para establecer alianzas, afirmar agencias, demostrar el valor de sus territorialidades, los traductores abandonan la dicotomía de la copia y el original, entregándose a la producción de estrategias creativas. Defender territorios no implica que los traductores nieguen contactos interculturales o pretendan que sus culturas permanezcan “puras”. Como indica Craig S. Womack: “I think there are ways to talk about very real critical differences in the quality of translations of native narratives without succumbing to this ‘the Indian world is falling apart’ trap” (1999, p. 65). Usando estratagemas, negociando ingeniosamente, enfatizando diferencias ontológicas, epistémicas, afectivas, estéticas y políticas, los traductores nos recuerdan que existen otras formas de vivir y ocupar territorios que deben ser respetadas y que no debemos tratar de reducir a una ley, a una frontera, a una lógica colonial. ¿Podremos respetar aquello que no podemos traducir? ¿Podremos dar albergue a una cultura extranjera cuyo lenguaje territorial es intraducible?

Capítulo 1: “Kay weraqochakunaq uma llaqtanta, ñoqayku”: *llaqta*, migración y traducción *runa* en *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*

Introducción

El poema *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* (en adelante *Tupac Amaru*) fue escrito en Quechua y publicado por José María Arguedas en 1962. Este texto tiene dos secciones articuladas por una voz lírica, el personaje que llamaré camasca o chamán andino, que dirige una invocación al Amaru o Dios Serpiente, poderoso ser no-humano en la cultura Quechua. En la primera parte, el camasca detalla cómo las fuerzas del orden invadieron sus tierras, obligándolo a migrar hacia Lima. En la segunda sección, explica cómo él y otros migrantes indígenas preservan sus prácticas culturales y políticas a pesar del desplazamiento forzado. Así, *Tupac Amaru* expresa cómo migrantes *runa* o Quechua traducen sus sistemas territoriales dentro de Lima¹. Los *runa* trasladan hacia la capital sus epistemes, ontologías, territorialidades y sistemas de organización política, traduciendo este espacio como una *llaqta*. En quechua, *llaqta* se refiere al territorio que determina la identidad étnica, la sensación de pertenencia a un espacio. Como resultado de los procesos migrantes Quechua, Lima resulta ser más que una urbe moderna. Esta ciudad, conocida como “La Ciudad de los Reyes”, articula también “onto-epistemic spaces of action that can both host practices that enact more than one world” (De la Cadena, 2018, p.26). Los sujetos migrantes re-significan la movilidad desde sus comunidades, forzada o motivada por jerarquías de acceso a educación y trabajo, preservando y diseminando sus prácticas espaciales dentro de Lima como una estrategia de exigir derechos políticos (Ahmed et al, 2003, p. 9;

¹ En este trabajo, usaré el término *runa* en referencia a los miembros de la nación Quechua. Como han explicado Landeo (2010) y Espino(2011), *runa* indica la especificidad étnica de las poblaciones indígenas en los Andes, su sentimiento de pertenencia a un territorio, compartiendo y respetando tradiciones y saberes.

Massey, 1991, p. 26). En este sentido, propongo el término traducción territorial para describir cómo los sujetos indígena en *Tupac Amaru* re-estructuran y desafían las jerarquías espaciales limeñas de acuerdo a sus propias relaciones con su territorio y las múltiples existencias que lo constituyen. Las relaciones entre *runas* y no-humanos dentro de una comunidad -que luego son trasladadas a Lima- constituye un sistema que llamaré política trajinante de la *llaqta*, partiendo de los aportes del historiador peruano Luis Miguel Glave en *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial* (1989) y el investigador aymara Waskar Ari en su libro *Earth politics. Religion, Decolonization, and Bolivia's Indigenous Intellectuals* (2014). Glave explica que los trajinantes indígenas fueron comerciantes que trazaron un sistema económico, en el periodo colonial andino, de acuerdo a sus propias reglas e intereses. Por su parte, Ari acuñó el término política de la tierra para explicar el uso que hicieron diversos líderes aymaras de las leyes coloniales y sus tradiciones comunales para confrontar “the power of Bolivia's white minority and the usurpation of indigenous lands by the haciendas” (Ari, 2014, p. 18).

En diálogo con Glave y Ari, defino por política trajinante de la *llaqta* a las interconexiones entre los *runas* y agentes no-humanos que habitan sus tierras, y que acontecen más allá de los límites de una comunidad determinada. Dichas interconexiones son trasladadas, por los propios *runas*, hacia centros urbanos mediante trajines migratorios, de tal manera que los agentes no-humanos intervienen en sus negociaciones políticas dentro de sus nuevos espacios. En el poema arguediano, los migrantes runa trajinan entre una y una geografía, cargando consigo los mundos ontológicos, epistemes y sistemas de poder que constituyen sus *llaqtas*. El camasca hace su trajín hacia Lima junto con el Amaru, con el río, el colibrí y las flores de su pueblo. Una vez localizados en Lima, los migrantes runa preserva sus interacciones con los agentes no-

humanos, recibiendo su apoyo e instrucciones para apropiarse de la ciudad de Lima, para convertirla en una *llaqta*.

Por un lado, la política trajinante de la *llaqta* involucra los reclamos de los *runakuna* ante autoridades nacionales, exigiendo el respeto de sus comunidades y una justicia espacial urbana en las periferias de Lima. Por otro lado, implica la serie de protocolos realizados para obtener poder y protección de los agentes no-humanos. Así, seres como el Amaru promueven la lucha de los migrantes runa por defender sus territorios comunales y por indigenizar Lima -verbigracia la ocupación de Comas-. Para Arguedas, el éxito de este proyecto consistía en la preservación de las interconexiones entre los runas y sus *llaqtas* a pesar del desplazamiento geográfico. Solo así los colectivos no-humanos podrían trajinar hacia Lima y reforzar la agencia de los sujetos indígenas por “provincializar” la capital. Solo así Lima podría ser más que el espacio de los *weraqochakuna*, centro de poder colonial, sino, además, una geografía indígena. En breve palabras, *Tupac Amaru* es un caso de traducción territorial ya que muestra cómo los migrantes runa trasladan sus políticas trajinantes de la *llaqta*, dentro de Lima, con el objetivo de convertir esta ciudad en su propio territorio. Así, considero que la traducción territorial implica interacciones tensas entre mundos ontológicos, sistemas de poder y tradiciones culturales antes que un fenómeno meramente de representación lingüística (Castro, 2004; Blaser, 2010; De la Cadena 2015; Mannheim, 2015).

Es importante anotar que Arguedas fue un traductor de canciones, cuentos, y poemas coloniales Quechua. En referencia a su conocimiento de esta lengua indígena, él explicó: “Yo fui monolingüe quechua, residí durante la infancia y la juventud en muchos pueblos de la inmensa área del quechua”, tales como Puno, Cusco, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica (1968, p. 84). Considerando esta experiencia cultural, su labor traductora transitó entre un apego al original y

una práctica interpretativa-creativa. En 1949, en el libro *Canciones y cuentos del Pueblo Quechua*, enfatizó: “las traducciones que ofrecemos están pues ceñidas, hasta el límite, a la letra Quechua” (p.70). Años después, en su traducción de *Apu Inca Atawallpaman* (1955), mantiene el mismo criterio, aclarando que: “salvo el caso de los versos 73 y 74 (...) la traducción ha sido hecha verso a verso, imagen por imagen, metáfora por metáfora, sin inventar ni agregar nada” (p. 8). Cuando Arguedas traduce sus propios poemas del Quechua al español se observan diferencias notables con los juicios de 1949 y 1955. Para el año 1962, considero que Arguedas busca ser un traductor creador, que ya no transmite mensajes entre una y otra lengua, sino que interpreta y recrea complejos sistemas de signos. En este punto, el Arguedas traductor de *Tupac Amaru* evoca las teorías de Haroldo de Campos, quien afirmaba, por ejemplo, que “na tradução de um poema, o essencial não é a reconstituição da mensagem, mas a reconstituição do sistema de signos em que está incorporada esta mensagem” (1972, p. 100). Por un lado, la traducción “hecha verso a verso” de *Canciones y cuentos del pueblo Quechua* y *Apu Inca Atawallpaman* se vincula con los años en que Arguedas aboga por el mestizaje, ciñendo su comprensión del mundo andino dentro de los límites de las comunidades o provincias. Sin embargo, por otro lado, su traducción creativa en *Tupac Amaru* corresponde al periodo en que apuesta por el triunfo de la cultura indígena, elogiando, además, los esfuerzos de los migrantes que llegan a Lima. Entonces, la complejidad de la traducción lingüística se radicaliza cuando Arguedas decide traducir/interpretar cómo los runas preservan en Lima, en medio del contacto cultural de la migración, las epistemes, ontologías y sistemas políticos que conforman sus *llaqtas*. Para Arguedas, los migrantes indígenas viajan con los pluriversos de sus *llaqtas* dentro de ellos, ya que sus tierras forman su ser y sus identidades. Por esto, durante sus trajines, conservan sus mundos relacionales Quechua dentro de espacios urbanos. En el poema, el camasca representa el

modelo de migrante traductor capaz de interactuar con el Amaru, tanto en Lima como en su comunidad, y también con un público limeño, preservando sus experiencias territoriales en contextos migratorios. Además, la preservación de estas experiencias, como veremos más adelante, tiene la función de remarcar las diferencias de los runa dentro de los espacios limeños. Como ha anotado Arnold Krupat en “On the Translation of Native American Song and Story” (2002), muchos traductores de textos o canciones indígenas: “emphatically privilege the Identity of Native performance with that of Western literary art, assuming the likeness not the unlikeness of the two — and, indeed, they thereby mask much of the strangeness and Difference of Indian expression” (p. 38). En el caso arguediano, su uso de estilos poéticos como *haylli* o *taki*, y su interés por las ontologías y políticas Quechua configura un proyecto por conservar y afirmar las diferencias de la “expresión indígena”.

Cuando Arguedas escribió y publicó *Tupac Amaru*, numerosos sujetos de la nación Quechua fueron forzados a migrar hacia Lima. Como consecuencia de la pobreza, explotación y violencia colonial dentro de sus comunidades, migrar devino una forma de sobrevivencia para ellos. En contraste, el poema se enfoca en las posibles oportunidades de la migración, la cual es entendida por Arguedas como una estrategia fundamental para fortalecer el rol político de los sujetos indígenas en la capital peruana. Asimismo, la migración en *Tupac Amaru*, enfocada principalmente en el personaje del camasca, es un desafío a los modelos políticos de la nación peruana: los agentes no-humanos promueven que los migrantes runas puedan crear geografías anti-coloniales. Así, el Amaru, por ejemplo, tiene que ser entendido como un sujeto político antes que como “creencia” o “metáfora literaria”. En el poema arguediano, los migrantes runa reconocen el trajín migratorio como una herramienta para afirmar su agencia en los espacios limeños, introduciendo y expandiendo sus propias prácticas de poder gracias a la fuerza y

protección del Amaru. En este sentido, los agentes no-humanos, trasladados hacia Lima, cumplen un rol crucial en la descolonización de esta ciudad.

Analizado en su contexto, el poema arguediano puede ser leído como una refutación a la intelectualidad limeña de la llamada “generación del 50”. Tanto científicos sociales como escritores de esta generación retrataron a los migrantes andinos como personajes sin agencia, condenados a la miseria y la aculturación². Por el contrario, los migrantes, en *Tupac Amaru*, tienen como principal preocupación preservar sus prácticas culturales y políticas más allá de los discursos hegemónicos de integración nacional. En este sentido, este colectivo indígena, trajinante y traductor, protege y refuerza sus concepciones territoriales para confrontar el racismo y las injusticias limeñas que han buscado amedrentar y eliminar todo resabio de presencias Quechua.

Entre Cerro de Pasco y Lima

José María Arguedas publicó el poema *Tupac Amaru* en 1962 en la editorial Salqantay. Este fue el primer texto escrito en lengua Quechua por Arguedas y, por lo tanto, expresó su toma de posición a favor de la autodeterminación lingüística y política de esta nación indígena. Asimismo, Arguedas tradujo su poema al español, estableciendo un diálogo bilingüe con la audiencia lectora en el país. El poema consiste en dos partes que articulan las concepciones Quechua del territorio y la migración. En la primera secuencia, la voz lírica del poema –el camasca o chamán andino– pronuncia una invocación al Amaru o Serpiente Dios. Los

² Arguedas pudo reconocer el poder de los migrantes gracias a su participación en reuniones andinas en coliseos, festivales musicales y clubes provinciales (García Liendo, 2017, pp. 136-138). Asimismo, el trabajo etnográfico de Arguedas reflejó su interés por analizar las continuidades de conocimientos e identidades tradicionales en ciudades andinas donde los desplazamientos y los contactos culturales habían sido notorios.

investigadores de la obra arguediana han interpretado este poema de diversas maneras. Gonzalo Espino Relucé (2012) considera que la voz poética es un runa o sujeto Quechua que habla por su pueblo, con el cual se identifica y al cual pertenece. Cabe aquí aclarar que en el siglo XX, el término runa es usado como un marcador que define la etnicidad de sujetos indígenas o campesinos en oposición a los mestizos, *mistis* o *weraqochas*³. En diálogo con las ideas de Espino Relucé (2012), emplearé el término *runa* en este capítulo en referencia a los miembros de la nación Quechua. Prefiero usar esta expresión ya que los pobladores indígenas, campesinos y comuneros se refieren a sí mismos como *runas*, identificándose de esta manera entre ellos, afirmando su pertenencia a un grupo étnico autónomo dentro de las sociedades andes, enfatizando sus relaciones de reciprocidad (Durstun, 2018)⁴.

En las páginas dedicadas a la poesía quechua en su libro *La voz y su huella* (1990), Martin Lienhard propone que el personaje del poema arguediano es un migrante andino. Finalmente, en su estudio sobre la poesía arguediana, Mauro Mamani define a la voz lírica como “un paqu, un layqa, un amauta o aun awichu” (2011, p. 76). Teniendo en cuenta la especificidad y el sentido de estas palabras Quechua, la lista de nombres propuesta por Mamani genera confusión y dispersión. En contraste, como sugerí líneas arriba, prefiero identificar al personaje del poema como un camasca ya que interconecta las relaciones ontológicas y políticas entre

³ Por ejemplo, en sus testimonios Gregorio Condori Mamani (1977), Victoriano Tarapaki y Lusiku Ankalli (1992), se autodenominan runas para indicar su identidad étnica, la cual ha sido oprimida por las injusticias raciales de la nación peruana.

⁴ En los diccionarios del Anónimo (1586) y Diego González Holguín (1608), runa significa persona o ser humano, lo cual puede ser entendido como miembro de la humanidad. En esta línea, el cronista indígena Guamán Poma de Ayala recuerda que las cuatro humanidades que poblaron el mundo antes de los incas fueron los Vari Vira Cocha runa, los Wari Runa, los Purun runa y los Auca runa. En un sentido lingüístico, runa en combinación con *simi* significa *runasimi*, la lengua que hablan los hombres o “language of the real people” (Mannheim 1991). En el siglo XVI, Fray Domingo de Santo Tomas reemplazo la palabra *runasimi* por Quechua. Como ha explicado Itier (2015), esto se debió a que el *runasimi* era hablado por un grupo social que habitaba el área geográfica ubicada entre los valles y las alturas andinas, conocida como la región Quechua.

actores humanos y no-humanos. De acuerdo con el título en Quechua del poema, *camasca* deriva de *kamaq*, término que alude a la energía que un sujeto recibe de una entidad poderosa, tal como un *illa* o trueno, un *wamani* o dios montaña. En este sentido, *camasca* significa un cuerpo animado por una fuerza superior. Como puede leerse en las crónicas de Guamán Poma de Ayala y Polo de Ondegardo, el *camasca* es un hechicero que negocia con fuerzas diabólicas. En el poema arguediano, específicamente, el *camasca* es una persona animada por el Amaru, el cual pronuncia oraciones y organiza rituales para este ser no-humano.

Respeto, protocolo y reciprocidad caracterizan las relaciones entre el *camasca* y el Amaru. A través de alusiones al vigor y habilidad para luchar contra el “*yawar mikuq jierro españolwan*” (“el acerado y sanguinario español”, 1962, pp.9-10), el *camasca* expresa su reverencia. Asimismo, invoca al Amaru con estos términos: “*Taytay*” (“Padre nuestro”), “*papay, wayqechay, Amaruy*” (“padre, hermano nuestro, mi Serpiente Dios”). El Serpiente Dios se distingue por su gracia radiante que coexiste con su rabia hacia los colonizadores, tal como leemos en estos versos: “*Taytachay, Amaruy, cielo uyayoq wayqey*” (“Padrecito mío, Dios Serpiente, tu rostro era como el gran cielo”, 1962, pp. 14-15), “*amaru cheqniyllañan kan, supay weraqochakunapaq*” (“odio de serpiente contra los demonios, nuestros amos”, 1962, pp. 10-11). Finalmente, la autoridad del Amaru es evocada con estos epítetos: “*kuyay apu, mana qonqana, wiñay Amaruy*” (“jefe amado, inolvidable, eterno Amaru”, 1962, pp. 15-16). Lamentando la violencia colonial contra el pueblo Quechua, el *camasca* informa al Amaru sobre las invasiones de los “*k’eta weraqochakuna*” (falsos señores o colonizadores) en las comunidades campesinas e indígenas. Estas ocupaciones, debido a su violencia, han producido una atmósfera desolada, en la cual “los hombres están llorando, más triste, más tristemente que los niños”. El *camasca* usa además la figura poética de la paloma para enfatizar las lamentaciones de los *runas* por la

colonización de sus tierras. Leemos así: “uyariykuy lambras sachapi mana piyniyuq urpipa llakisqanta” (“Escucha sobre el árbol de lambras el canto de la paloma abandonada, nunca amada”, 1962, pp. 12-13).

En el segundo segmento del poema, el camasca narra su migración a Lima. Presionado por la desposesión de sus tierras, él y otros *runas*, viajan hacia la ciudad capital, ocupando espacios racializados como la pampa de Comas. Dentro de estos nuevos escenarios urbanos, el camasca continúa sus relaciones con el Amaru, invocándolo y recibiendo su protección. Además, el camasca reconoce su condición de migrante como una oportunidad para re-territorializar Lima de acuerdo a sus sistemas epistemológicos, ontológicos y políticos. Construye así su casa cantando, poblándola de animales y ríos; se organiza con otros migrantes para apropiarse del nuevo espacio de la capital. Así, él va a intentar convertir la ciudad de los Reyes en una *llaqta* o territorio Quechua, tal como se aprecia en estas líneas: “Hemos de convertirla [a Lima] en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo”. Más adelante, el camasca deja en claro que los migrantes runas no rechazan la cultura de los *weraqochakuna* sino que prefieren aprender su idioma y sus tecnologías para negociar su agencia en Lima. Él declara al Serpiente Dios: “Castellanutapas rimasianiñan, / maquinatapas, waranqa ruedayoq kaqtapas, kuyuchisianiñan” (“Aprendo ya la lengua de Castilla / entiendo la rueda y la máquina”, 1962, pp. 20-21). Por último, el camasca pide la protección del Amaru para lograr el objetivo de quechuitar Lima, diciendo “Dame tu fuerza, padre amado” (1962, pp.22-23).

Más allá del indigenismo

Sostengo que la perspectiva arguediana sobre la migración en *Tupac Amaru* está moldeada por sus estudios sobre los Andes a inicios de 1960. Como mencioné anteriormente,

este poema fue escrito y publicado en 1962. Para ese entonces, Arguedas cambió muchas de las ideas que defendiera en años anteriores sobre las culturas andinas. El más notable cambio en sus argumentos está relacionado al tema de la identidad. En la década del 50, Arguedas consideraba que el mestizo era la figura más representativa de la región andina debido a siglos de intercambio cultural entre las sociedades Quechuas y occidentales. En este sentido, defendió el protagonismo cultural del mestizaje en una de sus novelas más conocidas, *Los ríos profundos* (1958), escrita además en un lenguaje representativo del mestizo como el español andino. Ernesto, principal personaje de esta novela, es un joven mestizo que mantiene lazos de solidaridad con el oprimido pueblo Quechua, especialmente las chicheras y los colonos⁵. El comportamiento de Ernesto como un mediador cultural, superior a otros personajes andinos, evidencia la inserción de Arguedas dentro de una ideología indigenista, por más que enfatizara sus diferencias con autores indigenistas que lo precedieron⁶.

Como el académico Kichwa Armando Muyolema ha propuesto (2001), el indigenismo involucra una estrategia mestiza por anular las voces indígenas. En novelas como *Yawar Fiesta* y *Los ríos profundos*, Arguedas prefirió representar tradiciones de la nación Quechua antes que subrayar sus agendas políticas. En estos textos su interés por las culturas indígenas en los Andes estuvo mediado por un proyecto nacional de mestizaje (Cornejo Polar, 1995; Tarica, 2008). La nación mestiza reconocía un específico tipo de indigenidad. En este sentido, considero que el sujeto indígena representado en las novelas de Arguedas hasta 1958 es un “indio permitido” tal como ha propuesto Silvia Rivera Cusicanqui (Hale, 2004), el cual está circunscrito dentro de los

⁵ Las chicheras son un grupo de mujeres andinas que venden chicha de jora, una famosa bebida en los Andes. Mientras tantos, con el término de colonos se conocían a los campesinos que eran explotados en las haciendas, siendo considerados el grupo social más bajo en el socius andino.

⁶ Principalmente, Arguedas marcó distancia de la narrativa indigenista de Ventura García Calderón y Enrique López Albujar.

límites del multiculturalismo. Tales representaciones son problematizadas y superadas en *Tupac Amaru*. Por un lado, Arguedas escribió su poema en Quechua, la principal lengua indígena en Perú. Esta fue una decisión estratégica para posicionar la escritura en Quechua en conexión con demandas políticas. Por otro lado, el poema describe los modos en que los *runas* se relacionan con agentes no-humanos. Así, el poema se centra en las interacciones del camasca con el Amaru, y también con los apus, los manantiales y otros animales. De esta manera, el poema arguediano, a diferencia de su producción en la década de 1950, enfatiza una política indígena de la tierra, la cual se basa no solo en negociaciones legales con autoridades nacionales o internacionales, sino también en conexiones de reciprocidad entre diversos planos ontológicos. Como Marisol de la Cadena ha señalado, “[reciprocity] is a relationship from where entities emerge, it makes them, they grow from it” (2015, p. 103). Por lo tanto el poema de Arguedas va más allá de las representaciones del indigenismo y del mestizaje planteadas en sus anteriores trabajos. Así, *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* problematiza nuestro entendimiento eurocéntrico de la política, demostrando que los territorios son organismos vivos y que sus habitantes no-humanos son también sujetos con derechos y poder⁷.

⁷ Bruno Latour (1991) advierte cómo la Constitución moderna, escrita y promulgada por pensadores europeos, impuso una división universal entre la cultura y la naturaleza, legitimando un modo de hacer política. Incluso aquellos intelectuales que problematizan los modelos políticos de Occidente, tales como Tilly, Laclau y Rancière, continúan repitiendo metodologías coloniales y representaciones eurocéntricas (verbigracia las dicotomías centro-periferia, civilización-barbarie, oralidad-escritura). Frente a este establishment, la idea de políticas indígenas o políticas de la tierra enfatizan la diferencia de las prácticas de mundo de las naciones indígenas, quienes organizan sus vidas en línea con sus tradiciones, saberes y formas de administrar poder. Frente a la América Latina de los criollos/mestizos regida por principios eurocéntricos, las naciones indígenas vienen organizando sus propios modos de hacer y sentir la política desde Abiyala (Arias, 2018; Burdette, 2019)-. Hoy en día, las naciones indígenas de Abiyala no solo se preocupan por proteger sus comunidades locales, sino que buscan establecer redes de negociación y resistencia en un nivel trans-hemisférico. De esta manera, los movimientos indígenas, traduciendo sus prácticas culturales y políticas, problematizan nuestra convencional idea de lo político, especialmente en contextos de neoliberalismo multicultural (Hale 2005). Para entender el desafío y la complejidad de las políticas indígenas en Brasil y en Perú pueden consultarse, respectivamente, Baniwa (2006), Munduruku (2012), Devine Guzman (2013); De la Cadena (2000), Pajuelo (2007), Paredes (2008).

Tupac Amaru es un texto clave en el proceso de indigenización de la escritura arguediana. Y por indigenización me refiero a la representación de voces indígenas más allá de los discursos del indigenismo y mestizaje. La migración y las tomas de tierra campesina en la década de 1960 serán determinantes en los poemas, novelas y artículos que Arguedas escriba en aquellos años. Como anota Mabel Moraña: “tenant farmer rebellions in the 1960s, primarily in Cuzco, Ayacucho, Cajamarca, and Cerro de Pasco appeared as a living backdrop in Arguedas’s texts and constitute indispensable pillars for the construction of his poetics of social changes”(2016, p. 139). Si en 1958 Arguedas configuró un modelo de traductor mestizo o intelectual híbrido (el niño Ernesto de *Los ríos profundos*) que trataba de fusionar culturas en conflicto, en 1962 nos presenta a un traductor indígena (el camasca de *Tupac Amaru*) que busca subrayar diferencias epistémicas, ontológicas y políticas de la nación Quechua durante procesos de migración. Estas variaciones de traducción cultural se reflejan también en las formas de traducir lingüísticamente. En poemas como *Tupac Amaru*, “Jetam Haylli” o “Huk doctorkunaman qayay”, Arguedas ya no aboga por una traducción al pie de la letra, sino que traduce interpretando o re-creando sus propios versos. Comentando sus traducciones en 1949, nuestro autor distinguía entre traducción fiel y traducción-interpretación, la cual “por más aproximada que fuera, contenía el peligro de una adulteración del exacto sentido de la voz original” (p.68). En el prólogo de *Tupac Amaru*, Arguedas no hace ninguna referencia a su método de traducción. Sin embargo, cotejando el original y la versión en español resulta evidente que no estamos ante una traducción como la de años anteriores, ceñida “hasta el límite, a la letra quechua” (p.68). Por ejemplo, Arguedas traduce “¡Uyayrikuy sonqoyta, tanlinyasqanta!” como “Escucha la vibración de mi cuerpo”, en donde “vibración” es una interpretación de la fuerza del corazón y el sonido del *tanlin*, es decir, la emisión acústica que proviene desde el interior de las

campanas. Asimismo, el enunciado “Kikin wañuymanta kallpa hatariq-qa pachata” es traducido como sigue: “La fuerza que la muerte fermenta y cría en el hombre”. La versión “fermenta y cría en el hombre” es una traducción de “harariq-qa pachata” que, literalmente, se refiere una fuerza que se levanta desde la tierra. Arguedas interpreta criar (*uyway*) por levantar (*hatariy*), entendiendo que la fuerza de la *pacha* se va formando, fermentando en el interior de los *runa*.

En *Gregory Rabassa's Latin American Literature* (2011), María Constanza Guzmán advierte que “in any revision of the translator's figure, it is key to place the translator as a subject that exists in history. It is thus of crucial importance to historicize conceptualizations and practices of translation” (p.25). En este sentido, debemos comprender la transición del pensamiento traductivo de Arguedas en conexión con sus cambios de perspectiva sobre las culturas y políticas de la nación Quechua en contextos de movimientos sociales y procesos migratorios. No olvidemos, como confiesa Arguedas, que este poema, lo escribió “en los tristes días en que se mataba comuneros” (1962, p. 84). Arguedas traduce *Tupac Amaru*, de la lengua Quechua al español, mediante una operación interpretativa que implica mayores riesgos y exigencias formales. Producir una “traducción-interpretación”, a nivel lingüístico, se debe a que está proponiendo, a nivel cultural, una traducción de las relaciones ontológicas entre los *runa* y sus *llaqtas*, una traducción de las intervenciones de agentes no-humanos en las luchas sociopolíticas de los migrantes Quechua.

La poesía arguediana –donde también debemos mencionar poemas como “Katatay” y “Huk docturkunaman qaqay”, ambos de 1966–, subraya la posibilidad de un poder autónomo de los *runakuna* o los miembros de la nación Quechua dentro del estado-nación peruano⁸. Con este

⁸ En Quechua, *kuna* es usado como plural. Por ende, si *runa* significa persona, *runakuna* indica a un grupo de personas o sujetos indígenas

objetivo en mente, Arguedas buscó demostrar cómo la migración reforzaba el poder de los sujetos indígenas. Una vez llegados a Lima, habitando espacios como la pampa de Comas, los migrantes *runa* se organizan para construir sus casas de acuerdo a lazos familiares y modos de solidaridad usados en sus comunidades. Uniéndose, agrupados, ellos planearon conquistar Lima, exigiendo justicia social y reconocimiento para sus nuevos espacios en la capital⁹. En el poema este fenómeno social se traduce de la siguiente manera

Waranqa waranqa kasiayku, huñusqa, llaqtan llaqtan huñusqa. Mat'isiayku kay runa
cheqniq llaqtata, cawallupa akanta hina millakuwaqninchis llaqtata. ¡Qespichisaqkun!
runa llaqtan kanqa, tawantin suyu hatun takiq, manchay kusi, allin llankaq, mana
cheqniq ¡chuya! Apu ritin hina mana asnaq huchyoq.

[Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio, como la nieve de los dioses montañas donde la pestilencia del mal no llega jamás (1962, p. 19)]

⁹ En *Conquistadores de un nuevo mundo*, Degregori y otros autores explican cómo los migrantes andinos desarrollaron relaciones de clientelismo con numerosos grupos políticos en las décadas de 1960 y 1980. Apenas llegados a Lima, los migrantes descubrieron que ellos representaban un público electoral influyente. Así, comenzaron a vender sus votos a los políticos en campaña a cambio de mejores condiciones de vida en su barrio. A través de este clientelismo, los migrantes trataron de resolver las necesidades básicas en sus viviendas y recibir títulos de propiedad. Igualmente, Alberto Flores Galindo (1988, p. 209) considera que los migrantes andinos continuaron con sus prácticas tradicionales de “ayuda mutua y trabajo colectivo” “como un modo de combatir las numerosas dificultades de las injusticias raciales en Lima. Menciona así los casos de los “clubes de migrantes”, “clubes de madres”, y “comedores populares” que proveyeron ayuda y reforzaron el sentimiento de pertenencia a millares de migrantes.

De acuerdo a José Antonio Mazzotti en *Poéticas del flujo* (2002), los versos arriba citados estarían sugiriendo la posibilidad de una homogeneización nacional en el Perú de 1960. En palabras de Mazzotti, *Tupac Amaru* “presenta por momentos un tono de confianza y optimismo homogenizadores que permiten identificarlo con el deseo de una unidad y purificación nacionales” (p. 153). En línea con este juicio, Miguel Ángel Huamán planteó que este poema expresa un horizonte utópico caracterizado por la integración nacional (2005, p. 20). Para Mamani, los sujetos Quechua representados por la voz lírica “Relatan un mundo de perfección y equilibrio en el que se vivía antes de la llegada del hombre blanco” (2011, p. 83). En oposición a estos autores, y tal como discutiré en las siguientes páginas, la traducción de Lima como *llaqta* no significa el retorno a un pasado pre-hispánico ni mucho menos un proyecto utópico de unidad nacional, sino que demuestra la continuidad de los modos en que los sujetos indígenas viven sus territorios dentro de espacios limeños. De esta manera, la agencia histórica de los migrantes *runa* tales como invadir un terreno en las periferias de la ciudad, construir una casa, organizar grupos de trabajo, desafiaron las políticas espaciales de Lima, la “*k’ita weraqochakuna uma llaptapin*” o la cabeza podrida de los despreciables *weraqochas*¹⁰. A lo largo de siglos, los *weraqochakuna* han impuesto violencias coloniales sobre los *runakuna*. Esta ha sido una dominación basada en jerarquías raciales, legales, letradas y económicas¹¹. En este sentido, la traducción territorial de los migrantes *runa*, que busca proteger y expandir sus tradiciones culturales y políticas, confronta la historia de la colonización peruana. Con una

¹⁰ Arguedas traduce *k’ita* como falso, pero el sentido de *k’ita* es execrable, manchado o sucio. Por otra parte, *llaptapin* puede ser un error de *llaqtapin*, sin embargo en Quechua la palabra *llapta* se usa en referencia a lo podrido o desgastado.

¹¹ En las crónicas de Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti, los conquistadores se hacen pasar por enviados de Viracocha y, por lo tanto, son tratados como entidades poderosas. Sin embargo, prontamente, la sociedad incaica comprendió que los españoles no eran hijos de ningún dios sino presencias destructivas. Entonces, el sentido de los falsos *weraqochas*, en el poema, evoca cómo el poder de los colonizadores se ha basado en el engaño.

profunda esperanza en el éxito y empoderamiento de los migrantes runa en Lima, el poema de Arguedas propone un espacio-en-traducción regulado por modos Quechua de ser y habitar¹². En esta Lima arguediana, las prácticas espaciales indígenas y limeñas están yuxtapuestas tensamente antes que unificadas.

Una casa hostil y ajena

Tupac Amaru analiza el impacto de las desposesiones territoriales y los movimientos campesinos en 1960. Así, este poema dialoga con las luchas históricas lideradas por campesinos andinos basadas en el reclamo de aquellas tierras que les fueron robadas por hacendados o gamonales. En carta al antropólogo norteamericano John Murra, escrita el 15 de agosto de 1962, Arguedas anota:

El poema a «Tupac Amaru», lo escribí en los tristes días en que se mataba comuneros. No estoy aun decidido a difundirlo. Te ruego que, si te es posible, me pongas unas líneas dándome tu opinión acerca de si podría ser interpretado como un llamado a la rebelión. El Dr. Valcárcel que es tan prudente y lo ha sido durante toda su vida, cree que no, pero yo siento algún temor. No deseo ser en mi patria un «apestado comunista». Soy un hombre libre; tengo discrepancias irremediables con los comunistas (p. 84).

Los temores de Arguedas, expuestos en esta carta, consistían en cómo su poema podría fomentar una insurgencia violenta. En este punto, la noción de “rebelión” se conecta con la

¹² Este modelo contrasta con otras representaciones de Lima en la obra arguediana. En *El Sexto*, novela publicada en 1961, un migrante andino llamado Clavel experimenta un paulatino proceso de deshumanización en una cárcel limeña. Él es prostituido, violado y asesinado. En este caso, la migración destruye las vidas indígenas y Lima es concebida como una terrible prisión.

violencia propia de los procesos de recuperación de tierras organizados por los movimientos campesinos/indígenas en la época así como a la ideología revolucionaria de líderes comunistas. Si consideramos que numerosas rebeliones runa fueron realizadas en Cusco, Ayacucho, Puno y Cerro de Pasco entre 1957 y 1961, entonces el poema de Arguedas, en efecto, puede ser leído como una confrontación a las injusticias de los latifundistas. Cabe precisar que el latifundismo, también llamado gamonalismo, es un sistema de poder basado en la explotación de los *runakuna* en las haciendas (Neira, 1964; Blanco, 1967; Rénique, 2016)¹³. Así, la hacienda se convirtió en un espacio de tortura comandado por los latifundistas. Los lazos entre el poder de los latifundistas y los señores feudales no se basaban solo en aspectos económicos (Mariátegui 1928), sino en su autoridad para humillar y controlar los cuerpos campesinos e indígenas. En este sentido, si la necropolítica “consist of the will and the capacity to kill in order to live” (Mbembe 2003, p. 18), entonces considero que las haciendas fueron espacios necro-políticos donde los *runas* vivían en un continuo estado de excepción. El dominio de las prácticas necro-políticas se basó en un proceso de racialización de los espacios y sujetos *runa*. Así, dentro de las haciendas el exterminio racial fue una práctica cotidiana y, por lo tanto, los *runakuna* no tuvieron ningún derecho ni fuerza política. Ellos solo existieron –y existen en muchos espacios necro-políticos hasta el día de hoy– como muertos en vida o cuerpos torturados exhibidos. Por ejemplo, de acuerdo al testimonio de Saturnino Huilca, el hambre fue una herramienta de disciplina usada por los gamonales en las haciendas del Cusco:

¹³ Los *runakuna* no son un grupo homogéneo. Dentro de un ámbito comunal, se encuentran los *runakuna* que cultivan sus propias tierras y aquellos *runakuna* que venden su mano de obra para ser explotados en las haciendas (los colonos y pongos). Por otra parte, están los *runakuna* que han migrado a otras ciudades andinas para trabajar como mineros. Asimismo, tenemos a los migrantes runa del poema que, debido a las desposesiones de sus tierras, han tenido que migrar hacia Lima, invadiendo nuevos territorios, trabajando en fábricas, organizándose en colectivos.

El campesino pone todas sus fuerzas, realiza los trabajos y con este esfuerzo, con este sacrificio el patrón vive gordo. Bien alimentado (...) En cambio la gente que para él trabaja, todos unos esqueletos flacos sirviéndole. Trabajando para él.

Cuidando sus ganados, mal comido (1974, p. 51).

En compensación por su trabajo, los campesinos andinos recibían solamente pequeñas porciones de tierra infértil, en las cuales era imposible cultivar nada a excepción de pequeñas cantidades de maíz y trigo. Dentro de este contexto, un específico tipo de campesino *runa*, llamado colono o indígena de las haciendas, fue quien sufrió la mayor violencia colonial en las haciendas al estar sujeto a métodos esclavistas de trabajo. Considerando las leyes nacionales de aquellos años, el latifundismo no fue considerado un sistema de esclavitud sino tan solo una forma de producción pre-capitalista. Asimismo, las leyes protegían a los latifundistas ya que era miembros de familias de élite con gran poder entre intelectuales, abogados y políticos nacionales. En consecuencia, el latifundismo legitimó su poder en los Andes sin mayores oposiciones. Así, la hacienda no solo fue un espacio circunscrito a la propiedad de los latifundistas sino que las propias provincias, dominadas por ellos, se convirtieron en grandes haciendas, en macro-espacios necropolíticos donde los *runas* eran torturados y asesinados¹⁴.

Si los latifundistas impusieron su autoridad principalmente en Cusco y Apurímac, la minera *Cerro de Pasco Corporation* expandió sus mecanismos de control en la zona de Cerro de Pasco. La minería también significó la colonización de los territorios indígenas pero, al mismo tiempo, promovió mejores condiciones de trabajo en comparación con la explotación en las haciendas (Bonilla, 1974). En este sentido se hace necesario precisar las diferencias entre los

¹⁴ Por ejemplo, la película *Kuntur Wachana* (1977), de Federico García Hurtado, recrea la vida de los campesinos cusqueños en la década de 1950, marcada por la violencia, el encarcelamiento y la muerte. Así, en este film, el líder campesino Mariano Quispe es perseguido y envenenado por emisarios de los latifundistas debido a sus reclamos.

runas mineros y los colonos. Los primeros reconocían los beneficios de la minería, organizaban gremios y dirigían huelgas con el apoyo de aliados comunistas (Flores Galindo, 1974). Por su parte, los colonos se vieron obligados a trabajar dentro de condiciones laborales de explotación y dependencia, la cual forjó una apatía política por décadas. Sin embargo, en los primeros años de la década de 1960, estos colonos fueron quienes lucharon contra la persistencia del colonialismo interno del latifundismo, liderando recuperaciones de tierra y rebeliones (Kapsoli, 1977). Para enfrentar el levantamiento de los colonos -como Arguedas indicara en *Los ríos profundos*- los gobiernos nacionales y locales desplegaron fuerzas represivas para enfatizar su poder y soberanía nacional. Las masacres de Huayllacancha en 1960 y Yanahuanca en 1962 fueron los casos más ilustrativos de esta represión colonial. En ambos casos, la empresa minera *Cerro de Pasco Corporation* promovió la usurpación de las tierras de los *runas* y el asesinato de sus habitantes en coalición con las fuerzas armadas.

Teniendo en cuenta los fuertes lazos entre el campesinado y el trabajo de Arguedas en 1960, tal como Flores Galindo ha sugerido, entonces, ¿cómo *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* expresó los conflictos territoriales entre los *runas* y los latifundistas?, ¿en qué medida el poema desafió la colonización de los territorios *runa* en los Andes? En unos de los versos se hace referencia a la expansión de la violencia colonial a través de varias geografías peruanas:

balan sipisian (...)

kaypipas maypipas:

chiri wasa Cerro de Pasco orqokunapi

riti pampa allpaykipi

rupaq, chin niq yunka, qomer kanchariy yunkakunapi

(Las balas están matando (...))

Aquí y en todas partes;

Sobre el lomo helado de las colinas de Cerro de Pasco,

En las llanuras frías, en los caldeados valles de la costa,

Sobre la gran yerba viva, entre los desiertos, 1962, pp. 14-15).

En este sentido, el poema enfatiza que numerosas zonas del país se rigen por políticas coloniales que agreden los cuerpos de los *runa*. En la dedicatoria del poema, Arguedas ofrece un importante dato para entender las agresiones del estado peruano contra campesinos e indígenas. Recordando a Doña Cayetana –una mujer *runa* que lo protegió durante su infancia– la dedicatoria dice: “A Doña Cayetana, mi madre india, que me protegió con sus lágrimas y su ternura, cuando yo era un niño huérfano alojado en una casa hostil y ajena”. Más allá de evocar una historia personal, Arguedas identifica en esta cita las condiciones sociales de los *runakuna* en las haciendas y las mineras. La expresión “una casa hostil y ajena” subraya cómo Perú es una geografía hostil y represiva para los cuerpos indígenas, en donde son reducidos a objetos domésticos y domesticables. En *When did Indians become Straight?* (2014), Mark Rifkin plantea que el gobierno federal americano ha regulado y alterado las nociones *native american* de casa y familia. En este sentido, la categoría de “domestic dependent nation” implica la domesticación de la intimidad indígena. En diálogos con los planteamientos de Rifkin, propongo que la nación-estado peruano es un espacio colonial donde los sujetos campesinos/indígenas, los *runas*, son domesticados y coaccionados en nombre del progreso y la hegemonía de las clases dominantes. Los *runas* son así ajenos al país, extranjeros que no reciben hospitalidad sino violencia de los colonizadores. A lo largo de su historia republicana, Perú ha remarcado la condición subalterna

del pueblo Quechua, que es aceptado sólo como una nación doméstica dentro de los estatutos legales, sin soberanía ni autonomía cultural o política, motivo por el cual arrebatárles sus tierras ha sido una práctica legalizada.

La voz poética del camasca lamenta esta situación cuando se dirige al Amaru, pronunciando frases como estas: “Manañan allpaykuna” (“Nos arrebataron nuestras tierras”), “Amaruy, qan pacha timpuykipi cumun allpayku karqaraqmi” (“en tu tiempo eramos aun dueños, comuneros”). La pérdida de los territorios supone, en primer lugar, la destrucción de un sistema de poder político y estatus social. Si en los tiempos del Amaru, los runas eran propietarios con poder, ahora tienen que sufrir la opresión de los colonizadores. En segundo lugar, quedarse sin tierras implica todo un proceso de exterminio, una campaña policial y militar de colonización territorial. Al respecto, quiero enfatizar el vocabulario de la violencia física contra los runas de Cerro de Pasco durante la invasión de sus terrenos, tal como se aprecia en el siguiente párrafo:

Balan sipisian,

Metrallan yawarta toqyachisian

Jierro cuchillun runaq aychanta kukuchkan,

Cawallun, irrajinwan, upa, llasaq chakinwan umayta, wiksaykuta ñitisian,

kaypipas maypipas

(Las balas están matando,

las ametralladoras están reventando las venas,

los sables de hierro están cortando carne humana

los caballos, con sus herrajes, con sus locos y pesados cascos, mi cabeza, mi estómago

[están reventando;

aquí y en todas partes, 1962, p. 14).

Siguiendo los archivos de los municipios locales y los testimonios de los *runa* que sobrevivieron a este tipo de ataques, esta escena refleja cómo las fuerzas militares subyugaron los esfuerzos de liberación y resistencia de los movimientos campesinos e indígenas en Cerro de Pasco. Considero que el poema hace alusión a dos represiones ocurridas en la región. Primero en Yanacancha en 1959 y después en Huayllacancha el 2 de mayo de 1960. La masacre de Huayllacancha fue uno de los más atroces ejemplos de violencia colonial en el contexto de movimientos campesinos en la década de 1960. En dos testimonios de sobrevivientes de esta masacre observamos la persistencia del exterminio. Felipe Atencio Tufino afirma que “doscientos hombres uniformados, y bien armados hasta los dientes, a mi chocita lo han quemado, y a mis hermanos lo han matado” (Citado en Flores Bordais, 2018). Josefina Oscategui recuerda que “[policías] estaban bien armados hasta los dientes, con caballos; nosotros nos defendíamos como podíamos (...). Había heridos con una bala, golpeados, maltratados un montón (2014, p. 26). En línea con estas palabras, Arguedas evoca el armamento usado por los “k’eta weraqochakuna” tales como balas, fusiles, cuchillos y caballería. En este sentido, *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* reafirma cómo las invasiones de los territorios *runa*, incentivadas por discursos nacionalistas, destruyen las vidas indígenas, determinando que los *runas* sean huérfanos en una casa hostil y ajena llamada Perú.

Desacuerdos políticos y ontológicos

El estado peruano nunca ha reconocido los reclamos de los *runas* a lo largo de su historia republicana. Por el contrario, ha defendido y legitimado el dominio y los procedimientos ilegales del latifundismo y la minería. Confrontando esta historia de colonialismo peruano, los campesinos *runa* comenzaron a establecer alianzas con líderes comunista. Dichas alianzas no estuvieron exentas de tensiones y complejidades. Saturnino Paredes, Manuel Llamohja Mitma,

Hugo Blanco y Lino Quintanilla, por mencionar a los líderes más conocidos de los movimientos campesinos, mantuvieron relaciones tensas con los partidos comunistas de la época. Por un lado, pueden identificarse las interacciones marcadas por el dogmatismo. Por ejemplo, Saturnino Paredes decidió alinearse en la fracción del maoísmo, imponiendo este pensamiento político por encima de las agendas campesinas. Por otro lado, tenemos las confrontaciones entre líderes campesinos y líderes comunistas. Hugo Blanco en Cusco, por ejemplo, nunca recibió el apoyo oficial de la izquierda peruana no solo por su filiación trotskista, sino por su cercanía a las demandas del campesinado. Del mismo modo, Manuel Llamohja, desde Ayacucho, tuvo numerosos conflictos con diferentes agrupaciones de izquierda durante sus años como Secretario General de la Confederación Peruana de Campesinos. En otras oportunidades, las alianzas fueron un pacto momentáneo, una estrategia para reforzar la organización de las luchas campesinas en un primer nivel. Así, el líder *runa* Saturnino Huilca adoptó un discurso socialista con la finalidad de fortalecer los sindicatos de la Federación de Trabajadores del Cusco.

Considerando estos aspectos, puede concluirse que el latifundismo y la minería no fueron los únicos problemas que los *runakuna* tuvieron que encarar. Los proyectos socialistas para modernizar las comunidades andinas tenían por objetivo convertir a los campesinos en ciudadanos aculturados. Esta tensión se observa claramente en la obra de José Carlos Mariátegui en la década de 1920. Para Mariátegui, el problema de la tierra era crucial para la configuración del empoderamiento campesino. Sin embargo, para él, el horizonte político del campesinado tendría que limitarse a la inserción dentro del régimen de poder socialista. De hecho, los socialistas buscaban que el campesinado se convirtiera en una fuerza productiva en favor de la

economía nacional¹⁵. De esta manera, para ellos lograr la modernización de las comunidades campesinas significaba un modo de lograr el desarrollo económico del país. Así, centrándose en una concepción economicista de la tierra, los aliados comunistas desatendieron por completo las prácticas de territorialidad *runa*. Por ejemplo, Hildebrando Castro Pozo, cuya obra influenció el pensamiento de Mariátegui y el proceso de reforma agraria en 1969, prefirió enfocarse en las actividades económicas de las comunidades para anular aquellas costumbres que él tildaba de “supersticiones” (1969, p.269).

Ya que muchos líderes y guerrilleros socialistas “remained separated from the peasantry by an immense cultural and linguistic barrier which they never were able to surmount” (Campbell, 1973, p. 46), las concepciones *runa* de la tierra fueron invisibilizadas. En su diálogo con el líder *runa* Mariano Turpo, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena explica cómo figuras políticas como él, y principalmente las relaciones con su territorio, fueron completamente ignorados por las ideologías socialistas. En otras palabras, Mariano Turpo fue una existencia imposible dentro de las narrativas oficiales de los modos de hacer política en Perú. Siguiendo la investigación de De la Cadena (2015), advierto un desacuerdo ontológico entre el campesinado y el socialismo. Los socialistas nunca tomaron en serio las interacciones entre los *runakuna* y los *tirakuna* (seres de la tierra o *Earth being* en la traducción al inglés de la antropóloga). Esto se debió al pensamiento abisal del socialismo peruano según el cual dichas interacciones eran supersticiones o remanentes del pasado (De la Cadena, 2015, p. 98). El pensamiento abisal, tal como es definido por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos en *Epistemologies of the South* (2013), consiste en negar cualquier discurso o pensamiento que se contradiga con la

¹⁵ Este fue el caso incluso de Hugo Blanco, quien a pesar de sus vínculos estrechos con el campesinado, tenía como meta final la victoria de la revolución socialista, tal como se aprecia en la primera edición de su libro *Land or Death* (1972).

concepción eurocéntrica de lo político. De esta manera, los pensadores abisales -en el caso que nos compete, los líderes socialistas de 1960- afirmaron la imposibilidad de otros modos de pensar o ser, imponiendo jerarquías restrictivas sobre las minorías, ya sean poblaciones indígenas o afrodescendientes. Si bien, la izquierda peruana fomentó que el campesinado recuperara sus tierras robadas, ayudando a su organización a escala nacional, no puede soslayarse que, simultáneamente, negó las prácticas políticas y ontológicas de los *runakuna*.

Bajo la luz de estas consideraciones, considero que la perspectiva arguediana del socialismo estuvo marcada por contradicciones. En la carta a John Murra, ya citada, leíamos cómo Arguedas temía ser considerado un “apestado comunista” –una frase que debe ser entendida en el marco de la persecución a los comunistas latinoamericanos¹⁶. Sin embargo, escribirá años después un poema dedicado a Cuba (1968), profesando una profunda deferencia por la libertad revolucionaria de la nación caribeña. Asimismo, en su famoso discurso “No soy un aculturado”, leemos un párrafo contundente como este:

¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanente, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud” (1971, p. 298).

Esta cita nos puede ayudar a aclarar la posición de Arguedas frente al socialismo. Sus discrepancias se basaron en un rechazo al dogmatismo político propio de ciertas líneas

¹⁶ En carta a Haydeé SantaMaría, primera directora de Casa de las Américas, Arguedas le explicaba que el Gobierno anterior dictó una medida drástica prohibiendo el reingreso al país a quienes hubieran viajado a los países socialistas entre los que está incluido, específicamente, Cuba” (2 de Marzo de 1962).

comunistas, especialmente en lo referente a la disciplina partidaria. Bajo esta ideología se corría el riesgo de negar otros mundos henchidos de aquello que él llamaba “lo mágico”. Teniendo en cuenta que entre 1956 y 1964 se registraron 413 levantamientos campesinos (Fernández Fontenoy, 2000), la preocupación de Arguedas frente al socialismo puede explicarse del siguiente modo: matar lo mágico o invisibilizar la singularidad de los modos *runa* de hacer política.

Arguedas gustaba recordar que su novela *Los ríos profundos* fue inspirada por una rebelión indígena con resonancias mágicas (1965, p. 53)¹⁷. Según los testimonios de Arguedas, la plaga del tifus rápidamente se esparce por la ciudad de Abancay, provocando pánico e incertidumbre en la población local. Los colonos indígenas deciden enfrentar la epidemia con una misa, buscando a un padre en la ciudad (Arguedas 1958a, p. 239). Yuxtaponiendo modos de ver el mundo, los colonos creían, como anota Arguedas, que la misa podría destruir a la “madre” de la enfermedad, es decir, a la energía que la causaba. Haciendo eco de las tendencias antropológicas de aquellos años, Arguedas sostiene que los colonos fueron motivados por “creencias”. Distingue entre insurgencias “de tipo mágico” y rebeliones inspiradas por problemas sociales urgentes (1965, p.239). El lenguaje arguediano aquí parece sumergido aún dentro de las dicotomías eurocéntricas que dividen entre creencia y razón, política y magia. Si solo entendemos las luchas campesinas bajo los lentes de la política eurocéntrica entonces negaremos su agencia y cultura. Para los *runakuna*, la lucha por la tierra fue más que defender una porción de territorio. Su lucha significó la defensa de un organismo viviente que nutre las conexiones entre humanos y no-humanos, modelando los roles y organizaciones dentro de las comunidades

¹⁷ Considero que la noción de “lo mágico” usada por Arguedas es equivalente a una cosmovisión o pensamiento indígena. En este sentido, Rodrigo Montoya ha propuesto el término “socialismo mágico” para explicar el tipo de socialismo expresado en la narrativa arguediana.

(Oxa, 2004; Allen, 2012; De la Cadena, 2019). Por lo tanto, la defensa del territorio encabezada por los *runakuna* ha buscado proteger las bases de su vida socio-política, sus saberes tradicionales, identidad y prácticas de sociabilidad. Esta concepción es asumida y traducida por Arguedas en su poema de 1962, siendo así un marcador de aguas con su anterior producción tal como veremos en el siguiente apartado.

Traduciendo trajines ontológicos

En *Pour une critique des traductions* (1995), Antoine Berman señala que las concepciones de un traductor “ne sont pas purement personnelles, puisque le traducteur est effectivement marqué par tout un discours historique, social, littéraire, idéologique sur la traduction” (“no son únicamente personales ya que el traductor, en efecto, es influenciado por discursos históricos, sociales, literarios e ideológicos sobre la traducción”, p. 74). En la década de 1960, la izquierda peruana impuso su propio modelo de traducción sobre las poblaciones campesinas-indígenas y sus territorios. Agrupaciones como Bandera Roja (liderado por Saturnino Rojas) y Vanguardia Revolucionaria (fundada por Ricardo Letts Colmenares), buscaron legitimar sus modos de entender las culturas andinas desde ideologías revolucionarias pro-chinas o soviéticas. Frente a esta tendencia traductiva, Arguedas, en *Tupac Amaru*, propuso una traducción para remarcar los pluriversos u ontologías relacionales que caracterizan a la cultura Quechua, una traducción capaz de preservar las relaciones entre los *runakuna* y *tirakuna* (seres de la tierra). Siguiendo a Berman, podemos apreciar que esta traducción propuesta por Arguedas no parte de una cuestión personal. Él supo reconocer, a diferencia de los partidos de izquierda, que la lucha histórica de los runas por sus tierras tenía un trasfondo ontológico y epistémico. Así, para los runas, defender sus territorios significaba proteger sus conocimientos y el entramado de seres no-humanos que habitaban sus *llaqtas*.

El texto arguediano acentúa la presencia del Amaru o Serpiente Dios, un poderoso agente no-humano para los *runas*. Caracterizado por su gran poder y protección, el Amaru va a dirigir y promover las estrategias de los *runas* para conquistar Lima y que la ciudad pueda también ser una *llaqta*. En este sentido, el poema se enfoca en cómo el Amaru fomenta las bases de la traducción territorial, la cual implica tanto la movilidad de la *llaqta* (y los agentes no humanos que la habitan) hacia la capital peruana y la transformación, parcial, de Lima en un territorio *runa*. *Tupac Amaru* resalta las relaciones entre la nación Quechua y su territorio, a nivel ontológico, histórico y político. Para comprender dichas relaciones es importante precisar cuál es el término que Arguedas escoge para referirse al territorio que es defendido. En Quechua encontramos diversos conceptos para hablar de tierra. Tenemos, por ejemplo, *pacha* que se refiere a una noción global y que puede traducirse como la tierra en su acepción más amplia. *Allpa*, por su parte, implica la porción física de tierra que es trabajada por los miembros de una comunidad. Por esto mismo, en algunas ocasiones su equivalente es *chakra* o la tierra que se cultiva y donde se crían animales. Finalmente, *llaqta* es la palabra que designa al territorio que define la *identidad* de un comunero, enfatizando su sentimiento de pertenencia, lo que define su pensar y ser. Por lo tanto, cuando hable de territorio en *Tupac Amaru* me voy a referir a la *llaqta*. La traducción territorial entonces involucra traducir el espesor y complejidad de territorios indígena, lo que he llamado política trajinante de la *llaqta*. Así, el camasca ejemplifica el modelo arguediano de traductor o trajinante territorial capaz de interactuar con los pluriversos que integran la *llaqta*, transmitiendo así los códigos ontológicos de múltiples agentes no-humanos. La tarea del traductor territorial consiste en hacer visibles las interacciones entre los *runas* y sus *llaqtas* negadas por el pensamiento abisal. El acto de visibilizar implica no solamente una invitación al reconocimiento de las ontologías y epistemologías indígenas, sino que significa

afirmar cómo los runas organizan y piensan sus sistemas de poder a partir de relaciones con su territorio. De esta manera hablar de los mundos del Serpiente Dios, de las montañas, de los ríos, que habitan un mundo, no es solo una apertura ontológica sino, sobre todo, una materialidad política ya que esos agentes no-humanos intervienen de maneras concretas e immanentes en los procesos históricos de organización y lucha social indígena a escala nacional e incluso transnacional.

En la primera parte del poema, Arguedas se enfoca en las relaciones entre el Amaru y el camasca. Es necesario precisar que el camasca es una figura central en los estudios andinos. Analizando *Dioses y hombres de Huarochirí*, Gerald Taylor (2000) señala que el camasca es una entidad que recibe camac (vitalidad o energía) de una entidad con mucho poder. En este sentido, traduce camasca como hechicero. Traduciendo este mismo texto del quechua al inglés, Urioste y Salomon (1991) consideran que el camasca es un chamán animado por la energía de las huacas andinas. Por su parte, la historiadora Claudia Brosseder propone que el camasca es un especialista religioso andino que ejecuta invocaciones y protocolos durante rituales (2014). Finalmente, en su edición de *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas* de Polo de Ondegardo, el historiador peruano Horacio Urteaga nos ofrece otra definición: “Camasca seguramente derivado del nombre Caman = talento, ingenio, habilidad, penetración, y por latitud, adivinanza, profeta, conocimiento del porvenir o del secreto” (1917, p. 27). Conversando con estos autores, propongo que el camasca en *Tupac Amaru* debe ser leído como un traductor ontológico, es decir, como un cuerpo animado por el Serpiente Dios, una persona que posee el poder y el conocimiento para interactuar con agentes no-humanos.

Las invocaciones del camasca articulan una plétora de seres ontológicos, de pluriversos no-humanos que también son parte y habitan los territorios de los *runakuna*. Estas invocaciones

significan un nivel ontológico en el proceso de traducir políticas trajinantes la *llaqta*. Este nivel ontológico se circunscribe a las interacciones entre el camasca y el Amaru, el ánimo o energía que el Amaru le otorga y a las formas en que el camasca traduce las fuerzas y mensajes del Amaru para otros miembros de su comunidad. En este sentido, el camasca trajina entre los planos ontológicos del Amaru y los runa. La intermediación del camasca entre ambos mundos podría ser considerada una política del cosmos o una cosmopolítica, término ampliamente difundido por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro. No obstante, cabe precisar que De Castro piensa en una teoría cosmopolítica, estrictamente, desde una perspectiva ontológica y además, circunscribe este concepto a niveles locales, esto es, que solo acontece dentro de espacios indígenas (2014, p. 56). Como veremos en el siguiente apartado, los migrantes runas preservan sus relaciones ontológicas incluso dentro de centros urbanos como Lima.

En el poema arguediano, el camasca realiza una diplomacia o interlocución cosmopolítica (De Castro, 2014, p. 60), articulando redes entre múltiples pluriversos Quechua, como se aprecia en la siguiente estrofa:

Mayun takisian,
Tuyan waqasian,
Wayran muyusian
Ichun, tuta punchay sukasian
Wamanikunaq, apukunaq kirunpi, riti sutustan
Llipipisian Hatun mayunchijmi qaparisian
[Está cantando el río,
Está llorando la calandria,

Está dando vueltas el viento;

Día y noche la paja de la estepa vibra;

Nuestro río sagrado está bramando;

En las crestas de nuestros wamanis montañas, en sus dientes, la nieve [gotea y brilla
(1962, pp. 10-11)].

Para apreciar cómo estos versos traducen los mundos ontológicos que conforman la *llaqta* tenemos, primero, que suspender temporalmente nuestro modo eurocéntrico de pensar y asumir la densidad de conceptos *runa* de territorialidad, tal como *ayllu*. José Carlos Mariátegui (2007, pp. 66-69) y Hildebrando Castro Pozo (1969, p. 207) concibieron el *ayllu* desde un ángulo económico, según el cual las tierras comunales representaban recursos naturales que jugaban un rol clave en la productividad del país. Sin embargo, debemos recordar que el *ayllu* es más complejo que una organización productiva. En este sentido, las interacciones y co-emergencias entre los *runakuna* y los *tirakuna* (seres de la tierra) constituyen un *ayllu*. En palabras de Marisol de la Cadena: “in-ayllu humans and other-than-humans are inherently connected and compose the ayllu (...) Accordingly, being-in-ayllu is not an institution that presupposes humans on the one hand, and a territory on the other” (2015, pp. 101-102). De esta manera, las palabras del camasca traducen las relaciones ontológicas que conforman los modos de ser y habitar un *ayllu* o una *llaqta*, demostrando “el vínculo intenso que por fortuna aún existe entre lo uno [hombre] y lo otro [naturaleza]” (Arguedas, 1962, p. 9).

El camasca como un trajinante entre los mundos del río, de la calandria, del wamani, como un trajinante entre poderosos agentes no-humanos o illas, configura una red ontológica con diversos niveles de intensidad. Por ejemplo, en la última estrofa, citada arriba, puede observarse una transición desde el canto del río hasta su bramido, desde las dimensiones

monumentales de los wamanis hasta las micro-partículas de la nieve. El camasca usa su cuerpo como un receptáculo de energías que brotan desde el territorio, para luego ponerlas en trajín, para que fluyan y sean percibidas dentro de las comunidades de los runas. En el verso “Uyariykuy sonqoyta, tanlinyasqanta” (“Escucha la vibración de mi cuerpo”, 1962, pp. 12-13), apreciamos cómo este personaje, con el poder de trajinar por mundos no-humanos, puede transmitir todo tipo de intensidades, incluso los sonidos más imperceptibles. Es importante advertir que Arguedas emplea la palabra *tanlin*, la cual indica las vibraciones o resonancias más pequeñas producidas en el interior de las campanas de las iglesias. En este sentido, el corazón del camasca concentra la fuerza de los sonidos territoriales, tal como el llanto de los niños o de la paloma herida en el árbol de Lambras. Así, el camasca es un traductor de ontologías, transmitiendo y actualizando los muchos mundos que conforman la *llaqta* de los *runa* (De la Cadena, 2015; De la Cadena y Blaser, 2018).

Arguedas traduce el poema para transmitir a sus lectores lo que él llama “un impulso ineludible”. Quiero entender estas palabras en diálogo con Rudolf Panwitz y Mario Blaser. Para intelectuales como Walter Benjamin, Haroldo de Campos o Arnold Krupat, los aportes de Panwitz han sido esenciales para configurar una teoría de la traducción. Panwitz habla, por ejemplo, que el traductor debe preservar el “impulso violento que vem da língua extranjera”. Como se aprecia, tanto Arguedas como Panwitz enfatizan que traducir es lidiar con “impulsos”, es decir, afectos, intensidades, antes que meras palabras. Al respecto, la siguiente cita de Blaser puede ayudarnos a clarificar el sentido de “impulso”. En *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* (2008), Blaser señala: “The starting point for the relational ontology is a network (...) What gets translated (moved, circulated) among the threads

that compose this network is the ‘vital energy’ that gives (corpo)reality to the imagination” (p. 151). En este sentido, ese “impulso ineludible” que obligó a Arguedas a escribir su poema, tal como confiesa en el prólogo, se refiere a las energías vitales que emergen de las relaciones entre humanos y no-humanos. El autor ha tratado de representar este proceso a través del camasca y el Amaru. El camasca, protegido por este agente no-humano, configura una red ontológica para que otros runa perciban los mensajes y las fuerza del Serpiente Dios.

Asimismo, el camasca, en tanto cuerpo animado por el Amaru, también puede trajinar, captar y transportar los pluriversos de las lagunas, los precipicios y las moscas azules que anuncian la muerte¹⁸:

Chiri puñuq qochata, yana qaqata
wañuy qawaq chiririnkata
runa llanpu sonqonta
tukuy teqsi muyuntipi, kausayniyoq mana, kausayniyoq kaqta,
kay pachapi
(Al helado lado que duerme, al negro precipicio,
A la mosca azul que ve y anuncia la muerte
A la luna, las estrellas y la tierra,
El suave y poderoso corazón del hombre,
A todo ser viviente y no viviente (1962, pp.20-21).

¹⁸ En su cuento “La agonía de Rasu Ñiti” y la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas traduce *chiririnka* como la mosca azul de la muerte.

Luego de llegar a Lima, desde la pampa de Comas, el camasca tendrá la tarea de traducir estos mundos ontológicos ya no sólo para otros runas, sino para una audiencia limeña. En este punto, el camasca usará la traducción territorial como una herramienta política para apropiarse de la capital peruana, tal como veremos en la siguiente sección.

Traduciendo trajines socio-políticos

En diálogo con Eduardo Viveiros de Castro, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena ha propuesto entender la traducción de prácticas *runakuna* como equivocaciones controladas. Cabe precisar que, en el poema, son los propios migrantes runa quienes controlan las diferencias culturales que emergen a partir de sus interacciones con la sociedad limeña. Si “translation as equivocation carries a talent to maintain divergences among perspectives proposed from worlds partially connected in communication” (De la Cadena, 2015, p. 27), entonces los migrantes runa mantienen, cuidadosamente, la singularidad de sus *llaqtas* dentro de Lima. En *Tupac Amaru*, los runa realizan traducciones territoriales para preservar sus diferencias onto-epistémicas y políticas, del tal modo que Lima, la ciudad que ahora habitan, es también percibida como su propio territorio.

En la década de 1960, migrantes runa, como el camasca, una vez ubicados en Lima, tuvieron que asentarse en barrios periféricos llamados, peyorativamente, “cinturones de miseria”. A pesar de dificultades iniciales, ellos lograron construir sus propios espacios, afirmando su deseo de ocupar la capital. En este sentido, el poema propone una defensa de las territorialidades de los migrantes runa en Lima. Para defender estas prácticas territoriales indígenas, el camasca tiene que traducir sus modos de vida en la *llaqta* para un público limeño, a quien él llama “wayna weraqochakunapas” (“hijos de wiraqochas”). Julio Noriega considera que el camasca es

un “migrante utópico”, quien busca “conquistar la moderna sociedad urbana, andinizar la capital, convirtiéndola en un espacio de trasplante de las vivencias del mundo andino” (2011, p.134). ¿Pero hasta qué punto la conquista de Lima, a través de la traducción territorial arguediana, puede ser una utopía? En las páginas que siguen, argumento que Arguedas entiende la migración de los *runa* como un proyecto ontológico y político antes que como un desplazamiento físico, nostálgico o utópico. Dentro del mundo del poema, el Amaru y otros seres no-humanos pueblan Lima no de una manera utópica sino concreta, es decir, ellos son presencias inmanentes que han traído junto con el camasca migrante hacia la capital, lo acompañan, cuidan, motivando sus luchas territoriales dentro espacios como la pampa de Comas. Asimismo, el poema no reduce la defensa de las territorialidades Quechua a un tema de utopías -o ficciones letradas-, sino que busca posicionar dicha defensa en el plano de las negociaciones políticas por el reconocimiento de los derechos de los migrantes *runa* en la esfera pública limeña. La materialidad de la migración se opone a la utopía, conectándose con una concepción Quechua de mundo, según la cual no se concibe “otro mundo que esté ubicado fuera de la tierra”, de tal modo que “toda reparación, castigo o premio se realiza en este mundo” (Arguedas, 1967, p. 18).

Considerando que *Tupac Amaru* fue escrito y publicado entre 1961 y 1962, Arguedas supo percibir en aquellos años la llegada masiva de migrantes indígenas a la capital. Migrar, traído ocupar nuevos espacios, ha sido una constante en la historia de las culturas andinas. Puquio, Huancayo o Abancay son, por ejemplo, ciudades producidas por la migración. Sin embargo, los procesos migratorios de los Andes hacia Lima, entre 1950 y 1960, no tuvieron antecedentes históricos. Si bien los desplazamientos comenzaron a partir de 1940, en aquellas décadas Lima recibió colectivos migratorios insospechados por las autoridades nacionales. Las clases dirigentes limeñas no evidenciaron ningún tipo de hospitalidad para los *runas* recién

llegados. Guiados por reglas cartográficas que determinaban jerarquías raciales y sociales en la ciudad, la élite y la clase criolla limeña definieron las identidades de los migrantes andinos¹⁹. Tenemos así el caso de las barriadas. Este nombre -que luego en las décadas de 1970 sería sustituido por “pueblos jóvenes”- marca la superioridad de los ciudadanos limeños sobre los migrantes. Según la perspectiva limeña, quienes habitaban las barriadas eran sujetos indígenas y otros grupos subalternos sin ningún tipo de agencia. Estos colectivos vivían en dichos espacios a pesar de las carencias de luz o agua. La barriada, siguiendo la lógica espacial hegemónica de Lima, no era propiamente un barrio o un espacio urbano legalmente reconocido. En muchas ocasiones, se trataba de un territorio que fue invadido por los migrantes, quienes posteriormente construyeron allí sus viviendas. Por este motivo, las barriadas constituyeron una amenaza para el orden espacial limeño, el cual trató de contener su avance en las fronteras de la periferia urbana, es decir, en los límites del casco urbano. De aquí que, al referirse a los espacios de las barriadas, se usara el término “cinturones de miseria”, ya que bordeaban los contornos o los márgenes de los centros de poder *weraqocha*.

En un sentido económico, los migrantes andinos comenzaron nuevos trabajos que les brindaban las oportunidades para mejorar su status de vida. Los hombres, trabajando en fábricas como obreros, aprendieron a organizar comités y a luchar por sus derechos laborales. Las mujeres, por su parte, se dedicaron en su mayoría a empleos domésticos. Los salarios, indiscutiblemente, fueron más altos en Lima que en sus localidades, lo cual les permitió construir

¹⁹ Por ejemplo, aún hasta ahora los migrantes provincianos son llamados “bajados”, es decir, aquellos que bajan desde las alturas de los Andes hacia Lima. Ser un “bajado” es un término despectivo que denota a una persona que no conoce las costumbres limeñas, que no sabe adaptarse a ellas, y que muchas veces habla aún con un castellano andino que no ha logrado erradicar a pesar de vivir en Lima.

su casa propia, pagar por la educación de sus hijos y, en algunos casos, alcanzar una “razonable” situación económica. No obstante, para la racionalidad segregacionista de la blanquitud limeña, los “k’eta weraqochakuna” del poema, los migrantes seguían siendo sujetos inferiores. Como consecuencia muchos de ellos y, sobre todo sus descendientes, negaron sus herencias culturales para ser aceptados en la capital. Así, la inserción de los migrantes andinos como fuerza de trabajo no fue sino una estrategia para hacerlos olvidar sus modos de vida a la luz de una paulatina, pero segura, aculturación. Es por este motivo que para mí autores como Carlos Franco (1991, pp. 87-92) y Carlos Iván Degregori (2014, pp. 331- 332), han fallado en su lectura de los procesos migratorios andinos. Ambos entienden la migración como un proceso de adaptación culturalista en búsqueda de un progreso educativo y financiero. Siguiendo sus propuestas, puede concluirse que migrar fue, y es, una manera sofisticada de civilizar, esto es, peruanizar a los indígenas que llegan a Lima.

Para Arguedas, la migración fue entendida desde otro ángulo. Él identificó los lazos de solidaridad entre los migrantes, su capacidad de organización en festivales de música como formas de protección de sus tradiciones y también de resistencia ante la violencia colonial de los limeños. Asimismo, Arguedas revaloró el sentido de territorialidad y pertenencia de los migrantes andinos. Así, en *Tupac Amaru* observamos cómo los migrantes runa aprovechan el desplazamiento geográfico para empoderarse y apropiarse de la ciudad, preservando sus mundos relacionales y prácticas políticas. En este sentido, el camasca, epítome de la migración runa en el poema, equidista del modelo de sujeto migrante discutido por Antonio Cornejo Polar. Cabe advertir que este académico peruano basó su propuesta a partir de la lectura de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, que data de 1969. Así, es importante recalcar la perspectiva migrante de Arguedas en 1962. El migrante en *Tupac Amaru* está lejos de ser un “sujeto disgregado, difuso y

heterogéneo” (Cornejo Polar, 1995, p. 104). Por el contrario, conservan sus identidades y visiones de mundo al mismo tiempo que negocian con aliados limeños.

Para entender la perspectiva de Arguedas sobre la migración considero esencial analizar su debate con los escritores de la llamada Generación del 50 en Perú. Dicha controversia se produjo a raíz de la premiación y publicación de la novela del escritor Luis Felipe Angell, titulada *La tierra prometida*. Este título reflejaba el tono irónico y desencantado de los procesos migratorios. El paratexto evidenciaba una relación intertextual con la narración bíblica de la tierra prometida por Dios a los judíos. Si los migrantes pensaban en Lima como un espacio idealizado, Angell se encarga de demostrar cuán engañados estaban. El protagonista de esta novela, Manuel Costa, llega a la capital con grandes expectativas, esperando encontrar un mejor trabajo y sacar adelante a su familia. Sin embargo, rápidamente su condición de migrante de Lambayeque (Norte del Perú) ha de provocarle numerosos infortunios. Influenciado por un estilo naturalista y un realismo patético, el narrador ahondará en las penurias que Costa tiene que sufrir en su afán de progreso. Contraria a cualquier tipo de hospitalidad, la Lima representada por Angell es una urbe hostil para los migrantes, quienes se ven condenados a una vida de miseria, crimen y violencia. En respuesta a este texto, Arguedas publicó el artículo “¿Una novela sobre las barriadas?” (1958b). Para Arguedas, Angell había propuesto un “desfiguración” de los modos de vida de los migrantes. Consideraba, por el contrario, que los espacios de migración, las barriadas, eran ejemplos de superación y lucha. Enfatizaba entonces que: “las barriadas no son obra de la derrota ni de la delincuencia. Son el fruto de la desesperación, de la energía indomable de los desplazados y de quienes han resuelto labrar por la fuerza y la constancia una vida mejor” (s/n). Menciona además que los migrantes mantienen lazos de solidaridad y conservan sus tradiciones dentro de Lima.

Indudablemente, Arguedas tenía fuertes razones para creer en los resultados positivos de la migración²⁰. Durante su adolescencia y juventud, él fue un migrante que sufrió la violencia de las sociedades criollas de la costa peruana, primero en Ica y luego en Lima. Así, en numerosas intervenciones públicas recordaría cómo un profesor de Ica solía avergonzarlo al decir que los provincianos andinos eran estudiantes tontos. Es probable que en respuesta a estos estereotipos humillantes, Arguedas se esforzara por estudiar en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para demostrar que provincianos como él podían también ser parte de la selectiva ciudad letrada de Lima (Rama, 1984). Arguedas, un migrante quechua hablante, se convirtió en un escritor respetado por las nuevas generaciones de lectores²¹. Fue además un prolífico colaborador de las más importantes revistas culturales de Perú y Argentina, ocupando además puestos influyentes como el de director de Instituto Nacional de Cultura y el Museo Nacional de Historia. Su carrera ejemplificaría, entonces, el triunfo de los migrantes andinos. En su texto “No soy un aculturado,” él mismo declara: “yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (1971, p. 297)²². Asimismo, también se había dedicado a analizar los desplazamientos andinos en sus trabajos etnográficos en Puquio,

²⁰ En contraste con el optimismo de *Tupac Amaru Kamaq taytanchisman*, la última novela de Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), ofrece una dramática lectura de la migración andina a la ciudad de Chimbote. En este texto, la migración produce la aculturación de los sujetos indígenas. Es posible que la perspectiva de Arguedas haya cambiado porque, entre 1962 y 1971, la migración a las ciudades comenzó a hacer evidente una racialización espacial y otra serie de injusticias sociales. La pobreza, la pérdida de identidad, la violencia del racismo presente en *Los zorros* interpela la idealización del poema arguediano.

²¹ En nuestras conversaciones personales, el escritor peruano Carlos Eduardo Zavaleta contaba que él y sus compañeros recibieron con gran entusiasmo un adelanto de *Los ríos profundos*, publicado en la revista *Letras peruanas*. Dicho adelanto, correspondiente al capítulo “Zumbayllu”, fue publicado en 1951. El entusiasmo de los jóvenes escritores se debió, principalmente, a que Arguedas no publicaba ningún texto de ficción desde 1941. Muchos temían, recordaría Zavaleta, que Arguedas no volviera a escribir.

²² Sin embargo, es importante resaltar que no todos los que migran desde los Andes son “demonios felices”. No todos los migrantes tienen las oportunidades que tuvo Arguedas para moverse entre las culturas de los indios, los mestizos y los señores.

Huancayo y el Valle del Mantaro²³. Tal como comprueba en diversas investigaciones, en estas ciudades, los migrantes andinos combinaron sus prácticas tradicionales en contacto con códigos culturales foráneos. Por ejemplo, en su análisis etnográfico sobre el Valle del Mantaro menciona que “las comunidades conservaron un alto grado de independencia económica en esta zona, independencia que confirió a los indios un status especial, no de extrema inferioridad social y aun humana, como la que padecieron y padecen las comunidades del sur” (1975, p. 29).

Los escritores de la generación del 50 entendían la migración como un material literario que los ayudaba a modernizar su narrativa. Por esto, para ellos, *La tierra prometida* manifestaba la estética de un autor individual. Es decir, el escritor era libre de representar a los migrantes sin necesidad de ninguna preocupación social. Esta fue precisamente la posición adoptada por Luis Jaime Cisneros en su texto “Novela de las barriadas II: en torno a una polémica”. Una vez más, Arguedas respondió en una segunda parte de “¿Una novela de las barriadas?” Para él, Cisneros defendía la falta de responsabilidad ética de los escritores. Así, resaltando su propia experiencia, consideró intolerable que *La tierra prometida* representara a los migrantes como víctimas de la migración urbana. Desde su perspectiva se hacía necesario mostrar que los migrantes eran seres humanos que desafiaban realidades complejas y opresoras. Por este motivo, enfatizó la urgencia por cimentar lazos entre la literatura y la vida, los cuales, a su modo de ver, los miembros de la generación del 50 habían olvidado en aras de sus ficciones letradas, convirtiendo al quehacer literario en una indiferencia social. En una primera aproximación, podría considerarse que este debate se basó en un tema de técnicas literarias o divergentes maneras de entender qué es una ficción -tal como Julio Ramón Ribeyro propuso en “Crítica literaria y novela”. No obstante, este

²³ En palabras de Irina Feldman: “For Arguedas, the case of Mantaro was a positive model, the manner of the ayllu to survive and to serve as a social formation that would improve the lives of the Indians (...) Arguedas used Mantaro communities as a model for a strong community able to survive” (2014, p. 51).

diálogo expresó la racionalidad eurocéntrica y racializada de los intelectuales de la época, quienes no hacían sino defender el colonialismo de la ciudad letrada limeña. Cuando Cisneros admite, en unos de los momentos de esta controversia, que los miembros de su generación son “débiles testigos” ante las historias reales que sufren los migrantes, se hace notorio que sus narraciones no hicieron sino reproducir estereotipos limeños sobre sujetos andinos. La migración les ofrecía materiales bizarros para crear sus producciones literarias. Considerando estos factores, puede argumentarse que *Tupac Amaru* es una respuesta a la representación colonial que la generación del 50 hizo de los sujetos migrantes para quienes, especialmente para Angell, en las barriadas “todo son navajazos, puntapiés, mugre, excremento y perdición” (Arguedas, 1958, s/n). Lo que estuvo en juego en este debate fue los riesgos de traducir culturas indígenas desde perspectivas coloniales. En *Jona et le signifiant errant* (1981), Henri Meschonnic, discutiendo las formas en que la biblia ha sido traducida del hebreo al francés, propone que las traducciones no deben ser entendidas según el criterio del “calco a la adaptación” lingüística, sino como un “conflicto teológico”, es decir, como un debate entre ideologías (p. 30). Partiendo de esta propuesta de Meschonnic, considero que el debate sobre la migración entre Arguedas y la generación del 50 fue una discusión sobre las políticas de la traducción. Ante el interés de Luis Felipe Angell, Julio Ramón Ribeyro, y Luis Jaime Cisneros por traducir al otro como víctima o sujeto aculturado, Arguedas propondrá una traducción que muestre cómo “[los migrantes] lograrán conservar muchas de sus viejas y pervivientes tradiciones: su música, sus danzas, la cooperación en el trabajo y la lucha” (1965, p. 20).

El poema arguediano no solo demuestra cómo los runa preservan sus prácticas culturales en espacios migratorios, sino que propone un llamado a la resistencia política, delineando las posibilidades de la agencia indígena en Lima. Esto puede comprobarse analizando la escena en la

cual el camasca edifica su casa en la pampa de Comas. En la segunda parte de *Tupac Amaru*, tan pronto como el camasca llega a Lima, Arguedas resalta la dimensión socio-política de la traducción territorial. En tanto que migrante *runa*, el camasca habita las periferias de la capital, específicamente la zona de Comas -una geografía racializada, sin servicio público y ubicado en los márgenes de la urbe. Comas, resaltemos, fue uno de los espacios icónicos de la migración andina en la década de 1960. Recordando que este poema fue publicado en 1962, en este periodo construir una casa significaba permanencia y empoderamiento para los migrantes andinos. Fundar casas y barrios en los márgenes urbanos representó para ellos un triunfo colectivo ante las políticas raciales que estructuran el espacio limeño. Así, Arguedas traduce cómo el camasca edifica su casa gracias a la interacción con los agentes no-humanos de su *llaqta*, y que, ahora, también habitan Lima. En el poema leemos:

Comas aqo pampani weywan, kallapaywan, yawarniywan, takispa, wasicha
ruwakusqaypi

[En la pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza, con mi
sangre, cantando, edificué una casa (1962, pp. 18-19)]

Esta breve escena , Arguedas ha traducido un entramado de existencias conectadas, de tradiciones comunales y seres de la tierra que confluyen en Comas. Levantando su morada, el camasca traduce sus territorialidades Quechua. Así, traducir el canto durante la construcción de la casa –acto resaltado por la palabra *taki*– es fundamental para entender la conquista espacial de Lima. En las sociedades andinas construir una casa implica una serie de rituales acompañados por diferentes cantos. Por ejemplo, en Junín, los constructores cantan la *Pirkansa* cuando erigen los muros. Mientras tanto, en Ayacucho, los pobladores entonan el *Cinta apay* cuando, finalizada la construcción, colocan una cruz en el techo de la casa. En diálogo con estas prácticas

culturales, considero que el camasca canta para cimentar su nuevo hogar. Frente a la casa ajena y hostil que analice líneas arriba, ahora él habita un nuevo espacio según sus propios modelos territoriales, trasladando las política trajinantes de la *llaqta* hacia Lima. Estamos ante un espacio construido con sus lágrimas y con su sangre, una casa animada por su fuerza.

Con la finalidad de entender las relaciones del canto y el territorio, recordemos que el subtítulo del poema es “Haylli-taki” o “Himno-canción”. Cotejando el diccionario de Santo Tomás, advertí la palabra *hayllini* -una variación de *haylli*-, que es definida como “capturar al otro, al enemigo” (290). Asimismo, en el diccionario del Anónimo encontré la siguiente traducción de *haylli*: “triumphar de los enemigos” y “cantar triupho [de triunfo]” (s/n). Retomando la escena de la construcción de la casa en el poema de Arguedas, considero que el canto del camasca traduce las intensidades del triunfo de los *runakuna*, un triunfo basado en la posibilidad de tener una casa, de habitar un espacio que antes los excluía y consideraba menos que excremento de caballo. Así, como Antonio Cornejo Polar reconoció, el poema “apuesta a favor de un triunfo social y cultural del pueblo quechua” (1976, p. 175). La escena de la construcción de la casa en los versos citados, entonces, ejemplifica cómo la traducción territorial ensambla concepciones espaciales, ontologías relacionales y proyectos políticos de los *runakuna*. Queda así demostrado que la capital es también un espacio habitado por los migrantes, sus saberes y prácticas de mundos. Edificar la casa es traducir la política trajinante de la *llaqta* dentro del centro de poder limeño, de tal manera que la hegemonía de los *weraqochakuna* es puesta en entredicho por las agencias del camasca y el Amaru. Arguedas traduce así las invasiones migrantes en Comas (Figura 1.1.), remarcando el esfuerzo de las primeras viviendas levantadas con esteras, el deseo y la voluntad por ocupar esos nuevos espacios que luego se convertirían en sus propias *llaqtas*. Así, Arguedas afirmó en “El indigenismo en el Perú”

(1965b): “las casas de estera y calamina se convierten rápidamente en residencias de ladrillo y cemento” (p. 20). Edificar la casa, con el apoyo de agentes no-humanos, simboliza el triunfo de los runas a pesar del orden espacial regulado por las clases dominantes limeñas.



Figura 1.1. En Comas, los migrantes andinos hicieron sus primeras viviendas con esteras (Archivo Histórico de El Comercio)

En los momentos previos a la llegada a Lima, el camasca describe las percepciones de la nación Quechua sobre el dolor y de la muerte. Los castigos, el encarcelamiento, las penas y llantos no han hecho sino fortalecer un proyecto político indígena. Desde la posición de los migrantes *runa*, canalizada en la voz del camasca, la experiencia urbana significa la posibilidad de continuar y expandir dicho proyecto, confrontando las jerarquías coloniales en aras de crear espacios de coexistencia y empoderarse cada vez más. Así las cosas, para mí construir una casa

es un acto triunfal porque concreta el deseo de los sujetos quechua por existir, por vivir, tal como se aprecia en la expresión *Kausasiniku*. El camasca “sigue siendo”, es decir, “sigue siendo runa ahora dentro de los espacios limeños”. La traducción/ preservación de las experiencias y organizaciones de la *llaqta* en Lima fue uno de los aspectos que más interesó a Arguedas sobre la migración. En su artículo “La soledad cósmica” (1961) advertía que “Todos [los migrantes] se han organizado un poco a la manera de las comunidades indígenas modernas” (119); mientras que en su conferencia “El indigenismo en el Perú” (1965) indicaba que “[los migrantes] se organizan en las barriadas tomando como patrón o modelo las características, bastante modificadas, pero en líneas generales las mismas, de las comunidades tradicionales” (p.18).

Afirmando su existencia en Lima, traduciendo la ciudad en una *llaqta*, observamos cómo el camasca intenta la provincialización de la capital, tomando aquí prestado un término propuesto por Dipesh Chakrabarty (2009). Con esto quiero indicar que los migrantes runa comprenden Lima como una urbe, la cabeza de los “k’ita weraqochakuna”, pero también como algo más. Por ejemplo, la traducción territorial del camasca-en-migración moviliza, hace fluir, introduce sus prácticas y conceptos territoriales indígenas dentro de la ciudad, desafiando los límites urbanos prevalecientes. Así, por ejemplo, la casa del camasca es habitada por agentes no-humanos que también han trajinado desde la *llaqta* hasta Comas. Al respecto valga citar estos versos:

Llaqtay mayu, llaqtay sombra, llaqtay tika waytas, llaqtay hatun cruczi, chay wasi
ukupi sonqosian; qori qentis llipipisian techo wayrachampi, pukllaspa.

(El río de mi pueblo, su sombra, su gran cruz de madera, las yerbas y arbustos que
florecen, rodeándolo, están, están palpitando dentro de esa casa; un picaflor
dorado juega en el aire, sobre el techo, 1962, pp. 18-19).

En Quechua, la repetición de *llaqtay* subraya que la pertenencia. Las entidades no-humanas pertenecen a la *llaqta* o, mejor dicho, son la *llaqta* que ha migrado junto con los migrantes. Así, el río y la sombra han realizado su propio trajín ontológico hacia Lima, habitando también esta ciudad, acompañando a los runa. El poema, entonces, traduce cómo los agentes no-humanos participan activamente en la construcción de las casas de los runa, un evento que para mí simboliza el triunfo político de este colectivo indígena sobre la urbanización de la así llamada “Ciudad de los Reyes”. Como resultado, Lima pasa a ser también la ciudad o la casa del Amaru, un casa que corazona, animada por el aleteo de “un picaflor dorado [que] juega en el aire”.

Considerando cómo los agentes no-humanos ayudan al camasca a construir su casa, la traducción territorial arguediana confronta las lecturas oficiales sobre la migración. Los censos peruanos así como las ciencias sociales (Collier 1975; Matos Mar, 1984) han entendido las migraciones como un desplazamiento humano en búsqueda de progreso e inclusión. Según Carlos Iván Degregori (2014), los migrantes andinos comprendieron que ellos también eran ciudadanos peruanos que podían contribuir a un proceso de democratización. Por su parte, Carlos Franco (1991) argumentó que los migrantes construyen otra modernidad, la cual permitiría nuevas oportunidades para su desarrollo económico y la apropiación de los estilos de vida limeños. En contraste con estos autores, para Arguedas la migración no es solo un desplazamiento geográfico, sino un trajín ontológico. En *Tupac Amaru* están migrando los cuerpos de los runa, las montañas, los ríos, los animales que habitan sus tierras. Los agentes no-humanos trajinan desde la *llaqta* hacia Lima, cuidando a los runas, guiando y estimulando su proyecto de indigenizar la ciudad. Por esto, construyendo sus casas, habitando la ciudad, los runas preservan sus prácticas territoriales (verbigracia el camasca que pide protección al Amaru), organizándose como en las *llaqtas*. Al respecto, en la introducción a su recopilación *Cuentos*

religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca, Arguedas anotaba: “Las colonias de provincianos de Lima (...) celebran sus fiestas locales siguiendo casi estrictamente el patrón originario; intentan crear en Lima el ambiente de sus pueblos nativos” (1960-1961, p. 144).

Desafiando las injusticias espaciales que experimentan los migrantes en Lima, el camasca cuenta al Amaru cómo ellos están provincializando las urbes. Dice así: “Waranqa waranqa kasiayku, huñusqa, llaqtan llaqtan huñusqa” (“Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, y nombre por nombre” 1962, pp. 18-19). En esta cita apreciamos en qué medida los migrantes *runa*, comisionados por el Amaru, se reúnen y organizan, como en sus *llaqtas*, para decolonizar las geografías físicas e imaginarias de Lima. El Amaru impulsa y dirige las negociaciones de los *runakuna*, motiva sus resistencias en contextos de colonización, animando sus luchas por apropiarse de los espacios limeños. De esta manera, el poema traduce el poder de los agentes no-humanos, como el Serpiente Dios, para influenciar y coordinar movimientos sociales indígenas dentro de Lima. Por esto, el camasca invoca la fuerza y protección del Amaru para que los *runa* sigan conquistando nuevos espacios, para que sus derechos sean reconocidos, para que puedan convertir la ciudad en su propia *llaqta*.

La lógica tikray de la traducción territorial

Para Arguedas, los migrantes *runa* desean convertir Lima en una ciudad nueva, que ellos puedan habitar sin el estigma de los colonizadores. Su intención es lavar o purificar la capital peruana. Así leemos: “hemos de lavar algo las culpas por siglos sedimentadas en esta cabeza corrompida de los falsos wiraqochas” (1962, p. 19). Sin embargo, no se trata aquí de un rechazo radical a las costumbres y espacios de los *weraqochas*. Por esto, en el poema, los migrantes *runa* proponen un repertorio de negociaciones antes que realizar invasiones violentas. La traducción

territorial, tal como es propuesta por Arguedas en este texto, no busca promover una sustitución de un espacio por otro, o de un poder por otro, sino que enfatiza su yuxtaposición. El Arguedas poeta confió en la capacidad de los migrantes indígenas para ensamblar las culturas *runa* y *weraqocha* sin perder sus identidades ni su agencia. Sin embargo, demás está decir que estos flujos no estuvieron exentos de fricciones, esto es, de “the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference” (Tsing, 2005, p. 4). Por un lado, el Amaru comanda la conquista espacial de Lima de acuerdo a políticas *runa* de la *llaqta*, diferenciadas de la racionalidad criolla-limeña, tal como se ejemplifica en el canto y la construcción de casas en la pampa de Comas. Por otro lado, migrantes *runa*, como el camasca, participan en el socius de los *weraqochas*, aprendiendo español y a usar maquinarias, aspirando a establecer relaciones más justas y simétricas con los hijos de los colonizadores. La traducción territorial arguediana en *Tupac Amaru* resalta la inestabilidad entre ambos planos, demostrando que la provincialización de Lima es más compleja que un mero rechazo de los códigos culturales limeños. Así las cosas, se hace claro cómo la traducción territorial, en el poema, es una sofisticada estrategia indígena que al mismo tiempo que afirma y se apropia de lo exterior, mantiene y protege lo propio. En este sentido, es importante recordar que “the act of cultural translation works through the continua of transformation to yield a sense of culture’s belonging” (Bhabha, 1994, p. 336). Las yuxtaposiciones entre renovación y pertenencia culturales definirán así la tarea traductora del camasca.

Sostengo que la palabra *tikray* puede ayudarnos para entender las superposiciones de las nociones epistémicas y las concepciones territoriales presentes la traducción territorial arguediana. En el poema, Arguedas usa *tikray* en referencia al acto de remover la ciudad de los *weraqocha*, lo cual también puede ser entendido como la decolonización del espacio hegemónico

limeño. Leemos así: “Kay weraqochakunaq uma llaqtanta, ñoqayku, as asllamanta tikrasianiku” (“Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo”, 1962, p. 18). Los diccionarios de González Holguín, Santo Tomás y el Anónimo se refieren a la palabra *ticrani* del siguiente modo: “boluer lo de dentro a fuera”. En este sentido, *ticrani* alude a voltear o remover algo por dentro. Otro de los significados de *ticrani*, de acuerdo a las tradiciones ayacuchanas, se refiere a colocar una parte del cuerpo, generalmente un hueso, nuevamente en su lugar.

Asimismo, en Ayacucho suele usarse la expresión *papa tikray* para indicar el trabajo en las chacras durante días de cosecha. Considerando estas variaciones de significado, propongo hablar de la lógica *tikray* de la traducción territorial para referirme al flujo de trajines geográficos (lo que está abajo, volteándose hacia arriba y viceversa) y a las conflictivas confluencias entre políticas de la *llaqta* y políticas nacionales. En *Tupac Amaru*, la lógica *tikray*, que caracteriza a esta traducción territorial, expresa las yuxtaposiciones tensas entre visiones de mundo antes que antagonismos o rechazos culturales.

La lógica *tikray* complica toda presunción de simetría o transparencia entre las relaciones *runas* y *weraqochas*. Así, traduciendo nociones Quechua de territorio para una audiencia limeña, Arguedas remarca las diferencias, los desencuentros y la intraductibilidad de la *llaqta* en ciudad y de la ciudad en *llaqta*. Indudablemente, como ha sugerido Antonio Melis, la poesía de Arguedas evidencia una “vocación pedagógica, didáctica” (2011, p. 276) que resalta el rol de los mediadores o intérpretes culturales. Sin embargo, en dicha poesía, a través de su traducción territorial, puede observarse un sistema de equivocaciones controladas, es decir, de desacuerdos y malentendidos entre los mundos Quechua y limeños regulados por el *camasca* (De Castro, 2004, p. 11; De la Cadena, 2015, pp. 212-213). La traducción territorial arguediana demuestra que las relaciones entre tales equívocos resalta diferencias políticas y ontológicas antes que

configurar un “unique and transcendent meaning” (De Castro 2004, p. 12)²⁴. Por ejemplo, los *weraqochas* entienden Lima solo como un centro urbano de poder, mientras que los *runas* perciben este mismo espacio como un territorio habitado por poderosos seres de la tierra. Por lo tanto, la Lima traducida por los migrantes está constituida por perspectivas divergentes que buscan resaltar la singularidad de los pluriversos de las serpientes, las montañas, los ríos, los colibríes, las flores y los árboles.

Para concluir mi análisis del poema arguediano, quisiera enfocarme en dos tipos de relaciones de la lógica tikray propuestas en la traducción territorial poema. Primero, el *tikray* resalta un cruce de trajines, verbigracia la movilidad de las comunidades andinas hacia las ciudades de la costa. Sin embargo, este desplazamiento no concluye cuando los migrantes *runa* llegan a Lima. Una vez dentro de la capital, los sujetos indígenas conciben este espacio como una *llaqta* donde siguen practicando sus tradiciones culturales y políticas. Como resultado, una ciudad de la costa, geográficamente ubicada en niveles bajos, se convierte en una tierra de las alturas. El siguiente verso ejemplifica con claridad este cruce de movimientos: “Llaqtakunaman, kitaweraqocha [sic-] llaqtakunaman uraykamuniku, mana usiaq sisi hina” (“Hemos bajado a las ciudades de los señores. Desde allí te hablo. Hemos bajado como las interminables filas de hormigas de la gran selva”, 1962, pp. 16-17). En la referencia a las hormigas, se aprecia un constante y dinámico trajín entre los modos de habitar y concebir un espacio. Los flujos Quechua atraviesan las geografías físicas e imaginarias del país, de tal manera que la *llaqta* que estaba arriba ha descendido y se ubica ahora en las tierras bajas de Lima, y viceversa. Lima y la *llaqta*

²⁴ Para Mamani la poesía de Arguedas resaltaría la comunicación entre las culturas Quechua y occidentales. Para este investigador estaríamos ante una relación armoniosa basada en diálogos interculturales. Leyendo un poema de Arguedas titulado “Gabicha”, comenta: “el quechua y el español se trenzan y se abren en una palabra, sin artificio, con sentimiento integrador” (2014, p.148).

ocupan, de un modo yuxtapuesto, una misma espacialidad geográfica, pero no son lo mismo. La lógica *tikray* del poema activa los flujos de códigos semióticos que trajinan una diversidad de geografías físicas y mentales de modo vertical y horizontal (Mazzotti, 2002, p. 152).

Segundo, la lógica *tikray* traduce las relaciones disyuntivas entre el poder del Amaru y la democracia nacional. En la versión en quechua, el poema enfatiza las órdenes del Amaru, el cual usa el dolor y el odio como elementos fundamentales para defender los derechos territoriales y desafiar las políticas urbanas limeñas. Por su parte, en la traducción en español, el texto enfatiza un sistema democrático que irá disminuyendo la autoridad del Serpiente Dios en Lima. Estamos ante a una fricción de mundos que problematiza toda noción de reconciliación cultural. Por un lado, la traducción a nivel lingüístico, del quechua al español, estaría promoviendo las negociaciones entre los migrantes *runa* y aliados en contextos democráticos. Por otro lado, la traducción territorial en Quechua, regulada por la lógica *tikray*, reconoce la autonomía cultural, lingüística y espacial de los *runas* más allá de los discursos nacionales de homogeneización. Así, la soberanía peruana es problematizada por las órdenes del Amaru que estimulan la provincialización de Lima. El hecho de que el Amaru tenga su propio mundo y sistema político erosiona la hegemonía de las políticas eurocéntricas que rigen a la nación peruana. De esta manera, el Arguedas poeta y traductor nos invita a formularnos estas preguntas: ¿en qué medida el Amaru -y otros agentes no-humanos- pueden ser reconocidos como sujetos con derechos políticos, desafiando así las bases de la democracia peruana?

En resumen, los eventos y contextos que constituyen la lógica *tikray* señalan un incesante flujo de trajines que caracterizan a la traducción territorial arguediana, tales como los vaivenes del quechua al español, entre los grupos étnicos *runa* y *weraqochas*, de las prácticas espaciales realizadas en la *llaqta* y luego transportadas hacia Lima, entre la política de la tierra y la

democracia criolla-limeña. A pesar de estos flujos, no debemos olvidar que Arguedas escribió su poema no sólo en quechua sino desde una toma de posición indígena. Este autor, a lo largo de su carrera, propuso un ideal de nación peruana, en el cual “cualquier hombre no engrilletado y embruteado por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las sangres”. Sin embargo la singularidad de *Tupac Amaru*, considero, se basa en enfatizar una perspectiva indígena sobre qué es un territorio y cómo entender la migración. La *llaqta* es un organismo viviente que se conforma por las interacciones entre los seres que la habitan, humanos y no-humanos. Los runa trasladan estas interacciones durante su trajín migratorio, preservando sus territorialidades dentro y fuera de sus comunidades. La continuidad de estas interacciones en Lima, mediante la traducción territorial, demuestra cómo el Amaru interviene en las luchas sociales de los migrantes runa, problematizando nuestro entendimiento de la soberanía nacional como un país cohesionado de “todas las sangres”. En este sentido, la transformación de Lima como una *llaqta* no significa un amalgamamiento cultural. Por el contrario, la lógica *tikray* de la traducción territorial enfatiza las diferencias “intraducibles” entre runas y weraqochas, entre el Amaru y la política criolla. Por esto, la lectura que Boaventura de Sousa Santos sobre la traducción me parece preocupante, ya que es una invitación a reducir diferencias. Este sociólogo portugués sostiene que “intercultural translation is a tool to minimize the obstacles to political articulation among different social groups and movements (...) when said obstacles are due to cultural difference and reciprocal unintelligibility” (2014, p. 213). En otro momento señala: “it is (...) an imperative dictated by the need to broaden political articulation beyond the confines of a given locale or culture” (2014, p. 214). Los migrantes en *Tupac Amaru* deciden aprender español y convertirse en trabajadores de fábricas. No obstante, estos contactos no significan “minimizar” sus diferencias o que las consideren “obstáculos”. A través de la traducción territorial planean expandir sus pluriversos en

contextos migratorios, pero sin renunciar a su ser-en-la-*llaqta*, sin olvidar sus mundos relacionales, sus interacciones con el Amaru. En este sentido, la traducción territorial arguediana preserva y actualiza las diferencias epistémicas, ontológicas y políticas de los migrantes indígenas, oponiéndose a ese modelo de “translational contact zones between different cultural universes” propuesto por Santos (2014, p. 229). Estas zonas de contacto traductivas en las que piensa este autor son espacios donde “the participants(...) defamiliarize themselves to a certain extent vis-à-vis their respective cultural backgrounds” (2014, p. 223). En consecuencia, los migrantes del poema tendrían que dejar de ser runa y “desfamiliarizarse” de sus mundos para ser incluidos en estas zonas de contacto. Desde la otra margen, Arguedas propone una traducción que, protegiendo y acentuando las diferencias Quechua, interrumpa el discurso multicultural de la democracia mestiza. Si el proyecto democrático peruano ha consistido en controlar y fijar los cuerpos e identidades indígenas dentro de zonas de contacto (según de Santos), la traducción territorial hace emerger y moviliza los pluriversos Quechua, la agencia y el dinamismo *tikray* de los runas, quienes, apoyados por el Amaru, defienden sus *llaqtas* sin negar sus culturas, tanto en espacios locales y migratorios.

Conclusiones

En este capítulo he analizado cómo los migrantes *runa* traducen, dentro de Lima y para una audiencia limeña, sus políticas trajinantes de la *llaqta* con el objetivo de indigenizar esta ciudad. El camasca –chamán andino que recibe fuerza o ánimo del Amaru o Serpiente Dios, runa perteneciente a la nación Quechua, posiblemente oriundo de una comunidad de Cerro de Pasco– es forzado a migrar hacia Lima junto a otros runas a inicios de la década de 1960. Esta migración es consecuencia de la invasión de sus tierras liderada por la empresa minera *Cerro de Pasco Corporation*, hecho que inscribe la violencia colonial en los cuerpos indígenas y altera sus

sistema de vida. Llegados a Lima, los *runas* se ven obligados a ocupar las periferias de la capital -específicamente el poema menciona el distrito de Comas-. En este nuevo espacio ellos continúan interactuando con los agentes no-humanos que habitan sus *llaqtas*, preservando sus prácticas y conocimientos territoriales. Por ejemplo, cantando y bailando, en diálogo con ríos y animales, el camasca erige su casa. Este gesto y otras acciones, que enfatizan la agencia migrante indígena dentro la ciudad, son dirigidos por el Amaru o Serpiente Dios, poderosa entidad no-humana a quien el camasca solicita protección y energía a lo largo del texto. De esta manera, Arguedas traduce políticas trajinantes de la *llaqta*, es decir mundos ontológicos y sistemas políticos basados en las relaciones entre los runas y sus tierras. A pesar del desplazamiento físico y diversas dificultades materiales, los migrantes runa no abandonan sus experiencias territoriales. Por el contrario, según Arguedas, la migración refuerza sus territorialidades y sus proyectos de transformar la capital en su *llaqta*. Cabe precisar que este autor configura un modelo de *llaqta* próspera, donde los migrantes preservan sus identidades, mantienen vínculos sólidos con sus comunidades y afirman su empoderamiento.

La traducción territorial del poema yuxtapone perspectivas propias de la nación Quechua y la Lima criolla, creando un espacio de trajines ontológicos, epistemológicos y políticos. Hablar de un espacio donde confluyen trajines no supone un encuentro armonioso, sino asumir un ensamblaje de conflictos, tensiones, desencuentros entre los runas y los limeños. No estamos entonces ante un tipo de tercer espacio híbrido sino ante una Lima que es provincializada desde una toma de posición indígena. Si bien aprenden español y trabajan en fábricas limeñas, los runa siguen manteniendo su identidad, afirmando la pertenencia a sus *llaqtas*, apropiándose de nuevos territorios, conectándose con el Amaru y otros actores no-humanos dentro de una ciudad que, como dice el poema, los despreciaba como “excremento de caballos”.

En *Tupac Amaru* resultan igual de importantes la política a nivel ontológico ejemplificada por la interacción camasca-Amaru y la lucha política por la apropiación de Lima dirigida por los migrantes runa. Lo interesante del texto es comprender la expansión de las esferas de lo político: desde la comunidad en Cerro de Pasco donde los *runas* sufren las represiones militares, pasando por la construcción de la casa en Comas, hasta una comprensión global del Amaru. En los últimos versos se sugiere, incluso, la provincialización del mundo encabezada por el Serpiente Dios. Así, el camasca sentencia: “Pachan runa kanqa, runañataq pacha, / qan sayay (“El mundo será el hombre, el hombre el mundo, / todo a tu medida” (1962, p. 22). La traducción territorial entonces busca diseminar saberes y prácticas territoriales Quechua no solo a una escala comunal y nacional sino también internacional. Así, el Amaru interviene en las luchas sociales de los migrantes dentro de Lima, siendo un actante político clave en la indigenización de esta ciudad. Traduciendo pluriversos no-humanos y agencias políticas de los runa en *Tupac Amaru*, Arguedas configura una defensa de las territorialidades indígenas en contextos de colonización, ya sea en una comunidad o en centros urbanos. La traducción territorial, entonces, se convierte en una herramienta para activar movimientos de descolonización en *Abiayala*, tal como demostraré en los siguientes capítulos.

Capítulo 2: “Eu transformei a cidade em minha aldeia”: memorias territoriales en *Crônicas de São Paulo* de Daniel Munduruku

Introducción

En 1911, João Pedro, un *bugreiro* (cazador de indios) contratado por la compañía *Estrada de Ferro Noroeste do Brasil*, narró a autoridades federales cómo él y sus compañeros asesinaron a un grupo de indígenas Kaingang en el noroeste del estado de São Paulo. Luego de la masacre, los *bugreiros* celebraron el crimen, considerándolo un triunfo heroico y una importante contribución al bienestar de la nación. En la parte final de esta declaración se lee: “Haviam feito uma limpa, diziam, e alguns até autenticaram sua valentia exibindo orelhas cortadas de suas vitimas” (citado en Ribeiro 1977, p. 106). Esta violencia encarnada en los cuerpos indígenas no fue un evento aislado. De hecho, fue solo un caso más entre los numerosos exterminios promovidos por el estado brasileño, que en nombre de “orden y progreso” ha buscado eliminar existencias indeseables. Los *bugreiros* de esta historia son un elemento dentro de un extenso y poderoso sistema de colonización orientado, principalmente, a la invasión de territorios indígenas. El estado de São Paulo - y principalmente su ciudad capital como veremos en esta sección- se erigió desde su fundación como un ícono de la limpieza étnica indígena (“uma limpa”) en aras de construir espacios modernos, caracterizados por sus injusticias sociales y raciales. En contra de este legado colonial, el escritor Daniel Munduruku, perteneciente a la nación indígena amazónica Munduruku y él mismo migrante, afirma que las culturas indígenas siguen existiendo en São Paulo, específicamente en la capital paulista. Nos recuerda que este espacio no es solo una gran urbe moderna, centro económico del país, caracterizada por edificios gigantescos y un ritmo agitado de vida, sino también un territorio indígena.

En su libro *Crônicas de São Paulo* (2004), Munduruku describe el tejido urbano de la ciudad de São Paulo a partir su perspectiva de sujeto migrante indígena. Su escritura pone de relieve cómo los sujetos indígenas migrantes recuperan la memoria de sus tierras ancestrales a través de procesos de migración. Así, Munduruku re-significa las narrativas espaciales paulistas, demostrando que es posible ser indígena a pesar de las violencias coloniales de esta ciudad. Las crónicas son resultado de la investigación del autor sobre la historia paulista, pero también de su contacto corporal con las calles, su mirada y trajín que van revelando cómo los signos indígenas que habitan cada avenida, cada esquina, desbordan los límites de las geografías culturales de São Paulo. Munduruku afirma: “Não consigo andar por São Paulo sem procurar significados (...) Penso nos antepassados e nos caminhos que faziam quando andavam nesta terra. Nos matos que tinham que desbravar, nas caçadas que tinham que empreender” (2004, p.12). Munduruku recupera las memorias territoriales indígenas que también constituyen la historia urbana paulista. Introduce además, dentro de esta ciudad sus propios saberes y experiencias de sujeto indígena migrante. Su objetivo es poblar las calles con sus recuerdos de *aldeia*, hilvanarlos con los signos que encuentra mientras camina en la ciudad, los signos de sus ancestros que nunca han desaparecido a pesar de los proyectos de exterminio. En este sentido, el autor propone en su libro un proceso de recuperación y re-semantización de espacio y memoria indígenas que estoy llamando “traducción territorial”. Frente al legado y poder de las traducciones coloniales sobre culturas indígenas en el país, las traducciones territoriales de Munduruku refuerzan el empoderamiento de sujetos indígenas contemporáneos, demostrando la actualidad de sus tradiciones ancestrales y configurando un modelo de indigenidad que problematiza las dicotomías entre *aldeia* y urbe. Considerando la lucha de Munduruku por visibilizar la memoria territorial de ancestros y migrantes indígenas en la ciudad de São Paulo, este capítulo busca

entender las relaciones entre traducción y poder. En este sentido, para mí la traducción territorial de Munduruku es “a complex process of rewriting that runs parallel both to the overall view of language and of the ‘Other’ people have throughout history; and to the influences and the balance of power that exists between one culture and another” (Álvarez y Vidal, 1996, p. 4). Munduruku tiene una finalidad política muy clara: demostrar que la ciudad São Paulo es también una *aldeia* debido a su historia indígena y a su población de migrantes pertenecientes a diversos pueblos originarios, siendo él un ejemplo vivo de dicha memoria y migración.

En *Crônicas de São Paulo*, el lector sigue los viajes de Daniel Munduruku alrededor de la capital paulista. Se conecta así con los escritos que Mário de Andrade dedicó a esta ciudad, celebrando su velocidad, densidad, arquitectura y vida cultural, tales como observamos en *Paulicéia Desvairada* (1922) o *Macunaíma* (1928). Sin embargo, este libro, compuesto de diez crónicas, busca redescubrir y materializar memorias indígenas (de sus ancestros y migrantes como él) que constituyen su propia territorialidad en la ciudad de São Paulo. Munduruku ha escogido traducir memorias y territorialidades ya que estos tópicos son claves en los reclamos de las naciones indígenas por su soberanía cultural y política. Esta elección, además, nos permite advertir la agencia de Munduruku como un traductor que manipula experiencias e historias de acuerdo a objetivos específicos (Álvarez y Vidal, 1996, p. 5). Así, me propongo leer estas traducciones como herramientas de lucha y negociación de poder en un contexto marcado por violencias y jerarquías coloniales, como es Brasil.

Munduruku hace visible la memoria territorial de los ancestros y sujetos indígenas contemporáneos (migrantes como él mismo) para demostrar el presente de la ancestralidad, para enfatizar que la metrópoli paulista es también una *aldeia*. En el texto “Tecendo a Memória” (2018), nuestro autor señaló que “há um ponto em comum que norteia a construção do ser

peçoal, que cria uma relação de resistência e vai além do desejo individual: a memória” (Web).

La memoria, entonces, define la identidad de los sujetos indígenas en relación con sus pueblos y traza un horizonte de resistencia ante proyectos de colonización. Al respecto, Julie Dorrico, intelectual Macuxi, resalta que “nas maos dos escritores indígenas, ela [a memoria] se torna ferramenta fundamental de autoafirmação, autoexpressão, resistência e luta” (2017, p.108).

Como veremos en las siguientes páginas, el proceso de traducción de Munduruku consiste en visibilizar las memorias de las primeras naciones indígenas que habitaron los territorios que hoy conocemos como São Paulo. Dichas memorias no han desaparecido, sino que están inscritas en las calles paulistas, en un estado virtual latente, y que son actualizadas o materializadas por el traductor/escritor indígena. Asimismo, Munduruku traduce sus propios recuerdos de infancia cuando vivía en su *aldeia*. Sus remembranzas (que incluyen narraciones orales, relaciones con animales, por ejemplo) son activadas durante sus trajines por Butanta, el parque de Ibirapuera o el río Tiete. Las memorias de los ancestros y el escritor migrante se articulan y sobreviven en las crónicas de Munduruku. En otras palabras, la traducción territorial hace posible la continuidad de memorias indígenas en el presente y dentro de espacios migratorios. En este sentido, “translation therefore becomes the act that ensures the life of the text and guarantees its survival”, tal como afirma Susan Bassnett comentando la teoría de la traducción de Walter Benjamin (1996, p. 12). Como consecuencia de esta “sobrevida” de la memoria, las traducciones de Munduruku nos recuerdan que ciudades como Sao Paulo también son habitadas por huellas, inscripciones, nombres y cuerpos indígenas que no pueden ser borrados.

Evocando nombres Tupi y Guaraní durante sus caminatas, Munduruku remarca la continuidad de memorias territoriales indígenas, inscritas en diversas calles y barrios muy a pesar

de los planes urbanos paulistas que trataron de erradicar todo código vivo de otredad cultural¹. De esta manera, el libro nos muestra una cartografía que había sido invisibilizada, incluyendo mapas de calles y barrios, desafiando así las narrativas hegemónicas de la ciudad de São Paulo. Munduruku visita los barrios de Jabaquara, Guarapiranga, Pirituba, y otros escenarios habitados por significaciones indígenas. Por ejemplo, él señala que el barrio de Tatuapé “era um lugar de caça ao tatu. Índios caçadores entravam em sua mata apenas para saber onde estavam as pegadas do animal” (2004, p.16). Las crónicas de Munduruku nos hablan sobre etimologías indígenas, saberes y políticas ancestrales, memorias y cuerpos que persisten a pesar de epistemicidios, topocidios y la negación de su historia. Al escribir sobre ríos sagrados como el Tietê o el Anhangabaú, sobre los árboles y lagunas del parque de Ibirapuera, sobre el sentido de las serpientes en Butantã o de los grillos en Tucuruvi, Munduruku traduce para un público no-indígena sus propias concepciones de territorialidad, y las de sus ancestros, que sobreviven a través de procesos migratorios hacia la ciudad. Rescata así las relaciones históricas entre las naciones Tupiniquim, Tupinamba, Guaraní y sus territorios ancestrales, y cómo tales relaciones también constituyen la historia de São Paulo². Por este motivo, la crítica literaria Graça Grauna ha remarcado que Daniel Munduruku “conhece São Paulo bem mais que os próprios paulistas e paulistanos” (e-mail 2019). Entonces, cuando Munduruku habla de “um olhar indígena” – subtítulo del libro– se refiere a una mirada que profundiza en el espesor histórico de esta ciudad,

¹ Como ha indicado Tracy Devine Guzmán (2013) la historia indígena ha sido reconocida como parte de Brasil, pero siempre bajo el rótulo de historia del pasado. Se trata de un reconocimiento que ocurre dentro de los límites de aquello que Alcida Rita Ramos (1998) ha llamado el “indio hiperreal”.

² Los siguientes libros son claves para entender la situación de la población indígena en el estado de São Paulo: *Índios em São Paulo: Resistência e Transfiguração* (1984) y *Povos indígenas em São Paulo: Novos Olhares* (2016).

invitándonos a ver con sus ojos no solo los símbolos de la modernidad sino esas presencias indígenas que por siglos han permanecido invisibles.

Munduruku migró hacia São Paulo para completar su educación universitaria. Su primera experiencia en la ciudad estuvo plagada de numerosas dificultades económicas e injusticias raciales. Como él recuerda: “Quando eu cheguei em São Paulo, na capital, eu não encontrava lugar para mim (...) eu naturalmente, um ser lá no meio da floresta, com pouca convivência de cidade grande, me espantei muito aqui na cidade (...) eu ficava assim meio perdido, como se tivesse realmente caído num outro planeta, num outro lugar. Eu estava sozinho aqui, não tinha ninguém” (entrevista personal, 2019). Debido a esta soledad y la violencia experimentada, él se vio en la encrucijada de escoger entre volver a su *aldeia* o transformar São Paulo en su nuevo territorio. Finalmente, decidió por la última opción. Así, enfatizando la significación del nombre de su nación -Munduruku significa guerrero-, él asumió su lucha sociopolítica en la ciudad, desafiando las reglas urbanas paulistas. “Eu fui criado para ser guerreiro como eu falei, Munduruku é um povo guerreiro, e um guerreiro não desiste, guerreiro vai procurar espaços para poder sobreviver”, me explicaba él en nuestros diálogos (2019). Buscando nuevos espacios para sobrevivir, Munduruku ha tratado de convertir la ciudad de São Paulo en un territorio colectivo, habitado también por sujetos indígenas, sus ancestros y agentes no-humanos con quienes se relaciona. Por esto afirma: “Procuro (...) os significados, a história, a memória da gente que por aqui andou” (2004, p.12). Cabe precisar que Munduruku se enfoca en las naciones indígenas que habitaron y que, para él, siguen existiendo en la capital paulista, tales como las naciones Tupi y Guaraní. Sin embargo, su libro nos invita a considerar las complejidades de otras experiencias indígenas en las ciudades brasileñas, como las de él mismo, un migrante de la nación Munduruku. A semejanza de otros migrantes indígenas en el país, él ha luchado por crear su

propio espacio, tal como queda claro en este testimonio sobre su descubrimiento del nombre de muchas calles paulistas: “Eu comecei a fazer uma pesquisa sobre o nome dos bairros, o que eles significavam (...) eu fui buscar alguns pontos de equilíbrio para que eu pudesse interagir com a cidade e me sentir parte da cidade” (entrevista personal, 2019).

El hecho de Munduruku ser uno de los escritores más representativos de la actual literatura indígena brasileña, con más de cincuenta libros publicados, ganador de premios literarios como el Jabuti, demuestra el poder de la agencia indígena en las metrópolis a pesar de las políticas indigenistas nacionales y el orden urbano paulista que promueven la invisibilidad de grupos minoritarios. De esta manera ha afirmado su soberanía intelectual en contextos de violencia colonial. Resaltó la noción de soberanía intelectual porque Munduruku se reconoce como un traductor (territorial) que no sucumbe ante los códigos culturales dominantes de la sociedad brasileña, es decir, que no se adapta o acultura, perdiendo su identidad. Por lo contrario, él es capaz de negociar activamente con esa cultura, introduciendo sus propios sentidos tradicionales en las esferas públicas brasileñas. Él lo explica con las siguientes palabras: “Se estes povos fizerem apenas a “tradução” da sociedade ocidental para seu repertório mítico, correrão o risco de ceder ao canto da sereia e abandonar a vida que tão gloriosamente lutaram para manter. É preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada” (2018, p. 82). Como traductor, él interpreta, expande su obra, busca reconocimiento en el campo intelectual del país y afirma su propia historia. En este sentido, él es un traductor que actúa “as a kind of double agent in the process of cultural negotiation” (Gentzler and Tymoczko, 2002, xix), pero que enuncia siempre desde su toma de posición como miembro de la nación Munduruku.

Él decide traducir sus experiencias en la aldea y las memorias de sus parientes no para ofrecernos un mensaje transparente, sino para resaltar que sujetos indígenas, como él, pueden hablar por sí mismos desde una toma de posición enraizada en sus pueblos. Al respecto, el escritor indígena Cristino Wapichana ha remarcado: “a gente tira aquela coisa do outro escrever pela gente, então é nosso próprio olhar, a nossa própria vivência, é nossa própria espiritualidade, nosso jeito de ser no mundo, de viver no mundo” (2018, p.77). Caminando las calles de São Paulo, sintiéndolas, mirándolas, Munduruku expresa sus propias nociones de territorialidad y recupera simbólicamente, a través de su escritura, las tierras ancestrales que fueron robadas por los colonizadores paulistas durante siglos. Así, las crónicas expresan el empoderamiento indígena del autor y, por lo tanto, tienen que ser entendidas como auto-traducciones insertas dentro de negociaciones de poder en la heterogénea sociedad brasileña. De esta manera su “olhar indígena” nos invita a formularnos estas preguntas: ¿de qué manera los migrantes indígenas pueden afirmar su soberanía intelectual, política y territorial dentro de espacios urbanos? ¿Cómo los migrantes indígenas traducen sus sentidos de pertenencia y territorialidad en geografías marcadas por injusticias sociales y raciales? ¿en qué medida traducciones territoriales como *Crônicas de São Paulo* desafían o re-escriben las narrativas urbanas en Brasil?

Construyendo el espacio estriado paulista

¿Cómo São Paulo ha reconocido las existencias indígenas y sus territorios a lo largo de su historia? La colonización de los cuerpos y tierras indígenas jugó un rol central en la agresivo desarrollo urbano del espacio paulista. En este sentido, el estado de São Paulo y su ciudad capital han emergido como un espacio estriado. Según plantean Gilles Deleuze y Félix Guattari en *A Thousand Plateaus*, el estriamiento es una forma de espacialización cuya función es dividir y fijar territorios e identidades (1987, p.476). Este se caracteriza por un centro de poder desde el

cual se generan fronteras y jerarquías rígidas. El sentido del espacio estriado es producido por el poder del hombre occidental (Colebrook 2005, p. 203), que organiza espacios geográficos como unidades homogéneas. Así, este sistema de dominación impone control a través de legislaciones administrativas y espaciales, así como mediante un modelo de trabajo que constituye la base del capitalismo. Si “the city is the striated space par excellence,” como Deleuze y Guattari explican (1987, p.481), quiero proponer que la urbanización o el estriamiento de la ciudad de São Paulo refleja los modos en que los grupos dominantes paulistas han mutilado y erradicado los cuerpos y tierras indígenas -recordando aquí el testimonio del *bugreiro* João Pedro citado líneas arriba.

En su primera carta desde São Paulo de Piratininga en 1554, el jesuita portugués José de Anchieta informó que los pobladores indígenas construían las primeras casas de los religiosos en aquella remota villa. En este sentido, los sujetos indígenas ponían en práctica un plan de estriamiento diseñado por los jesuitas. El objetivo de dicho plan urbano fue reducir el nomadismo indígena y reforzar el proceso de evangelización, es decir, optimizar el gobierno de las vidas indígenas y establecer una hegemonía cultural³. La distribución espacial de las iglesias, las escuelas e instituciones administrativas en las primeras décadas después de la invasión portuguesa confirmaban que los colonizadores permanecerían en ese espacio para ejercer su poder. Poco después, los primeros mestizos, principalmente los bandeirantes, iniciaron viajes alrededor de la región y áreas adyacentes, tales como Minas Gerais y Matto Grosso, en búsqueda de metales preciosos. Una miríada de intelectuales han celebrado las expediciones bandeirantes como un símbolo de progreso y civilización (Ricardo, 1956; Buarque de Holanda, 1957; Taunay, 1975). No obstante, es importante enfatizar que dichas exploraciones provocaron el genocidio y

³ En “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem” (1992), Viveiros de Castro ha señalado que el nomadismo fue una tradición indígena Tupinambá que los jesuitas, al no entender, trataron de erradicar.

la esclavitud de las naciones indígenas que ocupaban esos territorios (Monteiro 1994; Schwarcz 2019). En este punto cabe recordar la relación entre los espacios estriados y los regímenes esclavistas. Como precisan Deleuze y Guattari, el sistema económico del estriamiento se basa en la servidumbre de las minorías (1987, p. 491). Al respecto, los bandeirantes, quienes capturaban indígenas durante sus expediciones para luego venderlos y explotarlos en la ciudad de São Paulo, son un ejemplo histórico. La economía paulista en sus primeros años del periodo colonial tuvo como base la esclavitud de la nación Tupi. Por este motivo, “sem o trabalho indígena, a existência de São Paulo teria pouco sentido no contexto colonial” (Monteiro, 1994, p.135). En el siglo XVII, la complicidad entre los colonos paulistas y la monarquía portuguesa promovió la conquista de nuevas áreas indígenas, incrementando el número de esclavos. Así, el éxito económico del trigo y del azúcar solo fue posible gracias a las muertes y humillaciones de las culturas indígenas, a las sanguinarias invasiones de sus tierras ancestrales. De acuerdo a Monteiro, la economía paulista de aquellos años “residia na exploração impiedosa de milhares de lavradores e carregadores índios, trazidos de outras regiões” (1994, p.133).

Durante el siglo XIX, la esclavitud indígena fue sustituida por leyes que imponían la soberanía portuguesa sobre territorios indígenas (Da Cunha, 1992; Pinheiro, 2004). Por ejemplo, la declaración de las guerras contra naciones indígenas en São Paulo y Minas Gerais en 1808, encabezadas por el monarca portugués D. João VI, ejemplificaban esta nueva tendencia de estriamiento (Esposito, 2009). La colonización territorial fue justificada por el progreso económico. De tal modo, la administración brasileña pudo transformar territorios ancestrales en propiedades de comercio y explotación de recursos naturales. El símbolo de este proceso fue la “Lei da terra” de 1850, según la cual los espacios indígenas fueron considerados “terras devolutas”. Con la ayuda de esta ley, las autoridades oficiales trazaron un retrato de Brasil como

un país vacío, que era necesario poblar. De esta manera, las presencias indígenas fueron invisibilizadas y despojadas de todos derechos territoriales. La “Lei da terra” promovió la conquista del oeste del estado de São Paulo, un área históricamente ocupada por las naciones Oti y Kaingang. Las invasiones estuvieron dirigidas por un interés económico debido a que las tierras de los Kaingang eran fértiles para el cultivo de café (Pinheiro, 1992, 2004). Recuérdese que la industria del café creció en las últimas décadas del siglo XIX, adquiriendo una importancia capital para los mercados locales e internacionales. Así las cosas, dichos territorios indígenas se volvieron centros de desarrollo económico. A fines del siglo XIX, la idealización del progreso eurocéntrico legitimaba una vez más el estriamiento de los espacios habitados por las poblaciones nativas. Por ejemplo, la construcción de la moderna Avenida Paulista se debió al éxito de la economía del café.⁴ Posteriormente, en los primeros años del siglo XX, el café se convirtió en el eje del desarrollo paulista. En *With Broadax and Firebrand* (1995), Warren Dean anota que: “Coffee came to supply three-quarters of the budget of the state of São Paulo, and coffee paid for much of Brazil’s imports. The coffee trade also paid for and determined the traces of and enlarged railroad network” (p. 220). Así, la ciudad de São Paulo se construía a costa del genocidio, epistemicidio y topocidio indígena.

Si el comercio cafetalero fue un peligro, la industria ferroviaria fue la amenaza más terrible que tuvieron que enfrentar las naciones indígenas en São Paulo. La empresa *Estrada de Ferro Noroeste* do Brasil dirigió numerosas exploraciones en el oeste de São Paulo en 1901, invadiendo territorios indígenas con el objetivo de construir nuevas líneas de ferrocarril.

Asimismo, como anota Nilson Ghirardelo en *À beira da linha* (2002, pp. 87-88), la economía

⁴ La producción del café, además, requería de grandes inversiones de dinero para pagar a los trabajadores, sostener la maquinaria y seguir dirigiendo invasiones en tierras indígenas (Ribeiro, 1977).

ferroviaria, en la zona noroeste, cumplía una doble función: por un lado, las líneas de los trenes se construían cerca de terrenos fértiles, indicando así que tierras podían ser invadidas; por otro lado, las estaciones se convirtieron en fortalezas de colonización, donde vivían y se resguardaban los invasores (pioneros o colonos de la región). En respuesta a estas hostilidades, las naciones Kaingag y Oti defendieron sus tierras violentamente, especialmente en el periodo de 1908 y 1910. Interesada en expandir su poder económico, *Estrada de Ferro* no dudó en contratar el servicio de asesinos de indios, conocidos como *bugreiros*, para organizar ataques y emboscadas contra los auténticos dueños de esos territorios. Como resultado, la nación Oti fue casi completamente destruida. A pesar de las violentas masacres, las naciones indígenas persistieron en su lucha, de tal manera que los trabajos en la zona fueron paralizados. El historiador Thiago Moratelli, en su tesis de maestría sobre los trabajadores de la *Estrada de Ferro Noroeste de Brasil*, cita diversas noticias que dan cuenta de estos enfrentamientos. Al respecto, valga citar una referencia sobre ataques indígenas a los trabajadores de la empresa ferroviaria en Bauru (noroeste paulista). Publicada en *O Estado de S. Paulo*, el 8 de abril de 1909, la noticia nos dice: “O Dr. Machado de Mello [diretor da empresa] reuniu cento e cinquenta homens para atacar os índios e obrigá-los a fugir. Esses homens, porém, amedrontados com a carnificina feita pelos silvícolas, recusaram-se não só a atacá-los como a voltar ao trabalho, declarando-se em greve” (citado en Moratelli, 2009, p. 139).

Tratando de controlar las consecuencias que podría ocasionar la resistencia indígena para la economía nacional, el gobierno brasileño creó el *Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais* (SPILTN) en 1910. Esta institución se convirtió en una herramienta fundamental para la campaña de “Pacificação” la cual buscó mermar las insurgencias e incorporar a las naciones nativas dentro del proyecto civilizatorio del país

(Stauffer, 1959; Puccinelli Orlandi, 1990)⁵. No obstante, como puede apreciarse el verdadero objetivo del SPILTN no fue civilizar o proteger, sino controlar las tierras indígenas para fortalecer el desarrollo de Brasil en general y, en particular, la modernización de la ciudad de São Paulo. Con las naciones indígenas controladas por el SPILTN, ya no habría obstáculo para el deseo de progreso y, finalmente, sería posible consolidar proyectos de urbanización moderna en las principales ciudades del país (Lima, 1992).

La ciudad de São Paulo se construyó sobre los restos de diversas culturas indígenas (Morelli y Manzoni Luz 1994), sobre historias de tierras invadidas y cuerpos torturados, siendo así un cementerio indígena -como lo es el país entero a decir de Ailton Krenak-. La colonización paulista comandada por los bandeirantes, y la conquista de la región oeste como un proyecto de expansión territorial motivado por el desarrollo de las economías del café y las ferroviarias, son casos ilustrativos del “lado oscuro” del desarrollo y la modernidad paulista, tomando prestado un influyente concepto de Walter Mignolo (1995). Así, la formación de la ciudad de São Paulo invisibilizó la masacre de los ancestros de Daniel Munduruku, tales como las naciones Tupiniquim, Tupinambá, y Guaraní. Las invasiones de territorios y los exterminios se ocultaron ante las ideologías de urbanización eurocéntrica, la construcción de un espacio que simboliza el éxito económico y la modernidad. En respuesta, como veremos luego, las traducciones de Munduruku desautorizan esta historia escrita por los sectores hegemónicos paulistas, enfatizando los esfuerzos indígenas por continuar con sus tradiciones espaciales, sus mundos relacionales, y

⁵ Luiz Bueno Horta Barbosa, inspector del SPILTN, declaró en 1923 que la “Pacificação” permitió que Brasil descubriera territorios inexplorados en la región. Para él, esta campaña, además, ayudó a que continuasen las actividades económicas de la Estrada de Ferro en la región, “sem novas perturbações” (p.9), vale decir, sin resistencias indígenas.

sistemas políticos basados en relaciones recíprocas con sus territorios aún dentro de geografías coloniales.

La traducción territorial o materializar memorias indígenas

Como vimos en la sección precedente, la ciudad de São Paulo basó su crecimiento urbano y económico en la colonización de tierras indígenas, las cuales fueron transformadas en propiedades nacionales y suelos productivos para ser explotados de acuerdo a ideologías de desarrollo eurocéntrico. Por el contrario, motivado por sus experiencias de indígena migrante, Daniel Munduruku recupera la memoria territorial de sus ancestros, es decir, rescata las significaciones sagradas, afectivas y socio-políticas de aquellos territorios indígenas que fueron arrebatados para erigir la capital paulista. Este proceso de recuperación histórica y geográfica, tanto imaginaria y física, es lo que llamaré traducción territorial. Propongo, entonces, que Munduruku convierte a São Paulo en su propia *aldeia* traduciendo tradiciones territoriales y sus propios recuerdos de *curumin* (niño) habitando su *aldeia* de Maracanã en Belém do Pará. Las crónicas, entonces, traducen la concepción de una memoria ancestral compartida, desde el punto de vista del autor, por una colectividad pan-indígena a gran escala. Así, la supervivencia de grupos indígenas que ocuparon esos territorios antes de las invasiones europeas, y la presencia actual de indígenas migrantes provenientes de otras naciones, convierten a São Paulo en una *aldeia*, en espacio de confluencias y sobre-vidas. Los cuerpos e historias nativas que fueron relegados a ser espectros, a no tener existencia, a ser olvidados, son animados por el “olhar”/traducir indígena de Munduruku, adquiriendo una nueva vitalidad. Al respecto, Munduruku ha enfatizado: “Quando ando por Sampa penso que estou caminhando sobre meus ancestrais. E viver bem aqui é mantê-los vivos na minha memória e na memória desta colossal aldeia de desconhecidos” (2004, p. 12). Por esto, sus traducciones quiebran la expectativa de lo

que puede esperarse de una crónica urbana, ya que materializan presencias, códigos y cuerpos borrados para el ojo moderno-eurocéntrico. Así, Mundurku no solo publica una literatura escrita, sino que hilvana textualidades indígenas que condensan saberes y prácticas territoriales que nos permite percibir las múltiples voces de agentes no-humanos que habitan sus tierras. Al respecto, la crítica literaria Julie Dorrico (Macuxi) señala: “O conceito de ‘literatura’ tomado pelos escritores indígenas não se restringe somente ao livro impresso, mas também envolver toda uma tradição ancestral, com os ritos, cantos, danças, festejos e práticas que são característicos dela” (2017, p. 115).

El esfuerzo de Munduruku como traductor se concentra en afirmar y recuperar prácticas territoriales. Esto se debe a que el territorio es un elemento fundamental para las naciones indígenas en Brasil. En textos como *Coisas de indio* (2010) y *Um dia na aldeia* (2012), Munduruku explica con detalle la importancia del espacio en la vidas indígenas. Así, la *aldeia*, el territorio ancestral, es un ensamblaje que articula relaciones ontológicas, procesos históricos que organizan sistemas de sociabilidad, sentimientos de pertenencia e identidad, luchas legales, así como prácticas de poder tanto a nivel humano y no-humano. En *O banquete dos deuses*, Munduruku escribe: “Os povos nativos brasileiros não querem a terra para si como forma de posse. Querem a terra para dela tirarem o sustento material e a energia espiritual que os mantem vivos” (2000, p.46). El territorio es, por lo tanto, la base de los modos de ser y pensar indígenas. De tal modo, a pesar de las migraciones, sujetos como Munduruku mantienen sus conceptos y prácticas territoriales dentro de las urbes. Así las cosas, el principal objetivo de la traducción territorial es transmitir cómo los sujetos indígenas, en sus *aldeias* y en espacios migratorios, producen y diseminan experiencias de territorialidad que desafían las restricciones y jerarquías de las políticas urbanas coloniales. En esto consiste “the contestatory nature of translation”

sugerida por Vincent Crapanzano (1997), es decir, en la potencia de la tarea del traductor territorial por mostrar las limitaciones y opacidades de las perspectivas urbanas hegemónicas. Para migrantes indígenas como Daniel Munduruku traducir ha significado una estrategia de sobrevivencia ante los discursos y ejecuciones necropolíticas promovidas por el estado brasileño, que no han cesado de diezmar a las naciones indígenas a pesar de sus políticas de pacificación, inclusión y multiculturalidad.

En diálogo con Talal Asad (1986) y Maria Tymoczko (1999), considero que todo proceso de traducción involucra una jerarquía de poderes. Por ejemplo, el uso del portugués en *Crônicas de São Paulo* refleja una asimetría que reduce la complejidad de la lengua indígena ante el uso familiar de la lengua nacional. Asimismo, el texto circula dentro del campo letrado brasileño, pero es regido por reglas específicas de distribución y clasificación de lo que se entiende por “literatura” en el país. Tanto a nivel lingüístico y editorial, las políticas culturales de la ciudad letrada regulan la escritura indígena (Rama, 1984).

Sin embargo, la traducción territorial de Munduruku, a pesar de también estar inserta dentro de estas jerarquías mencionadas, confronta la dominación cultural de las élites brasileñas al re-crear y mostrar modos indígenas de vivir en *aldeias* y ciudades⁶. Ser un intelectual indígena que publica libros y obtiene premios es ya un desafío en un contexto en el cual “Chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem, preguiçoso” (Munduruku, 2005, p. 11). En este sentido, la traducción territorial indígena implica una doble lucha ante poderes hegemónicos. Por un lado, estamos ante una lucha por la soberanía intelectual del autor, quien busca auto-

⁶ Asad ha propuesto que la traducción cultural del poder británico entendió los modos de vida indígena según ideologías eurocéntricas. Su objetivo era así que los sujetos indígenas se convirtieran en futuros ciudadanos europeos. De manera similar, la élite intelectual paulista tradujo las tradiciones indígenas conforme a sus discursos de hegemonía cultural.

representarse por sí mismo en un país que durante su formación histórica ha negado la agencia de los sujetos indígenas. Así, la académica Julie Dorrico (Macuxi) nos recuerda que: “os livros indígenas, escritos a partir dos próprios indígenas (...) buscam re-editar a herança ocidental sobre eles, que os destitui de qualquer expressão e direito” (2017, p. 109). Por otro lado, asistimos a una competencia por escribir la historia de la ciudad de São Paulo. Frente al legado colonial paulista, y sus discursos de desarrollo económico y urbanización que han legitimado el poder de sus clases dominantes, Munduruku propone recuperar la memoria indígena de esta ciudad, de tal modo que él, un sujeto migrante, pueda habitar esas calles como si fueran su *aldeia* Maracanã en Belém do Pará

Así, la escritura territorial propuesta por Munduruku puede ser entendida como un caso de “disruptive translation”. De acuerdo a Tejaswini Nirajana la traducción es una disrupción cuando busca “contribute to formulating a notion of representation/translation to account for the discrepant identities of the post-colonial ‘subject’” (1992, p.68). Para mí esta identidad discrepante, a la que alude Niranjana, se refiere a los modos de vida y agencias indígenas que emergen e interrumpen discursos coloniales. Así, Munduruku problematiza el lenguaje espacial paulista cuando traduce memorias indígenas. En la crónica titulada “Guarapiranga,” el autor hace brotar sus modos de ser y habitar su *aldeia* escribiendo en lengua portuguesa, escribiendo en un contexto letrado no-indígena, mostrándonos los mundos u ontologías relacionales de su pueblo, los cuales sobreviven a través de su experiencia migratoria. Leemos así

Nessas saídas para a roça acontecia de tudo, pois era o momento solene em que tínhamos de conhecer a mata das redondezas, aprender a ler as pegadas dos animais e dos pássaros, saber definir qual era o sexo daqueles animais que haviam deixado ali suas marcas, aprender a ler os sinais da natureza (2004, p.34).

Esos conocimientos de la *mata*, su capacidad para leer los rastros de los animales, actividades que además se aprenden y realizan con gran respeto, pueblan el ser de Munduruku y migran con él hacia la ciudad, perdurando y expandiéndose en esta nueva geografía. Las caminatas por la *roça*, la percepción de los pájaros, entre otros contactos con su tierra, son los que estructuran la agencia de Munduruku, haciendo más potente su mirada, haciendo más viva su memoria, haciendo que sus ancestros también habiten la ciudad. La traducción territorial expresa agencia del autor conforme él afirma su propia identidad indígena (el respeto por sus tradiciones y relaciones con sus tierras). Por lo tanto, traduciendo prácticas y conceptos territoriales propios de la nación Munduruku, nuestro autor traduce interacciones entre los actores humanos y no-humanos que moran en su tierra –en la superficie y dentro de ella–. Su cuerpo-en-migración transporta estas experiencias onto-epistémicos y políticas, resguardándolas, expandiéndolas, para así provincializar esas geografías coloniales. Es decir, traducir los mundos relacionales que conforman sus tierras tiene un objetivo político en la esfera pública del país: que sus territorialidades y memorias sean reconocidas y respetadas por las sociedad brasileñas. Podemos entender la traducción como un gesto de compartilhar para defender, como una estrategia de poder que permite negociar visibilizar otras memorias, otros mundos y afectos más allá de las lógicas coloniales que rigen la vida política del país. Al respecto, la escritora Graça Grauna (Potiguara) explica que: “Fazer literatura indígena é uma forma de compartilhar com os parentes e com os não indígenas nossa história de resistências, nossas conquistas, os desafios, as derrotas, as vitórias” (2012, p. 275). En línea con su vocación pedagógica, respaldada por sus años de educador, Munduruku nos enseña en este libro a aceptar y reconocer la diferencia y autonomía

territorial de su pueblo –y otros parientes suyos– frente a los discursos y legislaciones que vienen promoviendo la destrucción de las tierras y vidas indígenas.

¿Cómo Munduruku logra que una megalópolis devenga un espacio de muchos mundos? Por un lado, debido a sus años en la *aldeia* es capaz percibir las huellas y territorialidades históricas de los Tupiniquim, Tupinambá, Guaru y Guaianá, los primeros moradores del espacio que hoy conocemos como la ciudad de São Paulo. Por otro lado, las calles, los parques, los edificios y plazas paulistas activan su memoria espacial, motivando sus recuerdos de vivencias en la aldeia, ya sean labores cotidianas, cacerías, juegos, las narraciones de los abuelos. Andando y mirando como un sujeto Munduruku y un migrante, entrando en contacto con la ciudad –como lo hiciera antes con su tierra–, él vuelve visibles presencias ancestrales, extiende sus modos de vida en la aldeia dentro la capital, logrando así que la ciudad São Paulo sea también entendida como un territorio indígena. La ciudad ya no es más un emblema de la modernización, sino un diagrama o palimpsesto donde se yuxtaponen los mundos de los espíritus, los árboles, los ríos y los insectos.

La capacidad de Munduruku para sentir estos mundos nos recuerda que traducir el territorio implica una traducción ontológica, tal como comprobamos en el análisis de *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*. En este punto, es importante resaltar que la actividad traductora de Munduruku evoca los rituales de los chamanes indígenas en Brasil. Más específicamente, la escritura de *Crônicas de São Paulo* reproduce la capacidad de los pajés por establecer diálogos con planos ontológicos no-humanos. Los *pajés*, los *karaibas* y sus poderes proféticos, visionarios y de ensoñación son isotopías en la narrativa de Munduruku, como puede apreciarse en *O sinal do pajé* (2003), *A palavra do grande Chefe* (2007), *O Karaíba. Uma história do pré-Brasil* (2010). Como Munduruku menciona en *Historias de indio* (1996), los *pajés* transportan los

mundos de los sueños, los animales y los espíritus hacia realidades humanas⁷. De manera similar, Munduruku percibe y transfiere para un lector no-indígena las relaciones de reciprocidad entre él y su territorio. Por ejemplo, en *O segredo da chuva* (2006), él subraya que en la *aldeia* existen “espíritos que nos cercam o tempo todo e com os quais podemos travar conversas amistosas ou duelos mortais” (p. 62). Igualmente, en *Crônicas de São Paulo*, mientras recorre la ciudad, Munduruku interactúa con los árboles de Ibirapuera, los ríos Tietê y Anhangabaú, evocando a cada paso una filosofía indígena basada en el respeto por la tierra.

Discutiendo la complejidad de lo que llama cosmologías amerindias, Eduardo Viveiros de Castro señala que la traducción “connects the two discourses [Amerindian thought and Western anthropology] to the precise extent to which they are not saying the same thing” (2004, p.20). En este sentido, los discursos espaciales de Munduruku y São Paulo expresan mundos divergentes que, sin embargo, se encuentran conectados o yuxtapuestos de manera imperfecta, evitando así una cohesión unívoca. Por ejemplo, si los políticos paulistas concibieron al río Tietê guiados por visiones desarrollistas que terminaron por convertirlo en un ícono de contaminación urbana, el escritor/traductor indígena percibe a este mismo río como un ente poderoso, como un pariente que tiene que ser respetado. La conexión entre ambas concepciones acentúa la intraductibilidad de mundos, de tal modo que la territorialidad indígena nunca llega a ser entendida por las autoridades brasileñas y, asimismo, tampoco puede ser completamente percibida por lectores no-indígenas. Sin embargo, en esta intraductibilidad reside la base para

⁷ En “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução” (1998), Manuela Carneiro da Cunha ha sugerido que, en las sociedades indígenas de la Amazonía brasileña, los chamanes realizan traducciones ontológicas que generan conexiones entre actantes humanos y no humanos. En esta línea, Evelyn Martina Schuler Zea en su artículo “Tradução como iniciação” (2016) entiende las prácticas chamánicas de Davi Kopenawa como procesos traductivos.

reconocer la diferencia de otras prácticas culturales y políticas. ¿Somos capaces de aceptar y respetar otros modos de vivir el espacio que no comulguen con nuestra racionalidad eurocéntrica y sin caer en sentimientos nostálgicos del pasado?, parece ser la pregunta que nos plantea Munduruku al presentarnos São Paulo como un espacio de muchos mundos ontológicos (Viveiros de Castro y Danowski, 2015; Blaser y De la Cadena, 2018).

Las crónicas de Munduruku podrían ser leídas como ejemplos de un esencialismo indígena, tal como veremos en el análisis de “Ibirapuera” y “Tietê”. Sin embargo, es importante resaltar que dichos textos cumplen un rol político y tienen que ser entendidos como traducciones que buscan reescribir y subvertir relaciones de poder entre culturas indígenas y la sociedad brasileña. *Crônicas de São Paulo* no trata, explícitamente, sobre las desigualdades sociales sufridas en esta urbe, tales como la violencia racial inscrita en los cuerpos indígenas. La traducción de Munduruku, más bien, busca materializar o activar lo que llamaré memorias virtuales indígenas, esto es, huellas, inscripciones y códigos semióticos de las primeras naciones que ocuparon el territorio hoy llamado São Paulo, los cuales han tratado de ser borrados de la historia urbana paulista. Considero que materializar esta memoria significa fortalecer la lucha de las naciones indígenas. Las traducciones de Munduruku articulan la memoria territorial de sus primeros ancestros con sus propios recuerdos de *curumin* (niño) habitando su *aldeia* en Maracanã. Este proceso demuestra que la historia territorial indígena pervive, se resemantiza y fluye tanto en la comunidad como en la urbe. Entonces, las traducciones territoriales, rescatando la memoria ancestral, demuestran la existencia de derechos indígenas desde mucho antes de las invasiones europeas; comprueban, además, que las relaciones entre las naciones indígenas y sus tierras no son parte del pasado, sino que son actualizadas por sujetos migrantes como Munduruku. Entender las traducciones de este escritor como la actualización de una memoria

territorial (la de él y sus ancestros) es un desafío ante la historia y la soberanía brasileña, principalmente paulista. Como vimos en el segmento anterior, la ciudad de Sao Paulo se forjó a costa del exterminio indígena. Pero, las clases dirigentes paulistas no sólo promovieron muertes e invasiones; también produjeron conocimientos o traducciones sobre las naciones indígenas con el firme objetivo de reducir su agencia y eliminar sus diferencias culturales, políticas, epistémicas y ontológicas. La instauración del SPI en 1910, como señalé antes, cimentará el vínculo entre violencia militar y conocimiento colonial, vínculo que será exacerbado durante la dictadura militar. Así, el dictador Médici promovía la destrucción de tierras indígenas para construir la carretera Transamazónica y, al mismo tiempo, firmaba el Estatuto do Índio el 19 de septiembre de 1973, documento que tradujo a las vidas y tierras indígenas según los preceptos desarrollistas de la cúpula militar. Al respecto, Tymoczko y Gentzler han indicado: “Colonialism and imperialism were and are made possible not just by military might or economic advantage but by knowledge as well; knowledge and the representations thus configured are coming to be understood as a central aspect of power. Translation has been a key tool in the production of such knowledge and representations” (2020, xxi). Como han demostrado Alcida Rita Ramos y Tracy Devine Guzmán, la formación histórica de Brasil ha estado marcada por una ansiedad de representar y controlar a las culturas indígenas. Así, la tradición de traducciones sobre los Tupí, Terena o Kaingang, entre otras naciones, producida en el Imperio y la República, fue exacerbada durante la dictadura. Ante esta historia de las traducciones coloniales, considero que la traducción indígena de Daniel Munduruku es “an exploration of power relationships within textual practice that reflect power structures within the wider cultural context” (Bassnett, 1996, p. 21). En este sentido, él escribe para desafiar la hegemonía de traducciones coloniales que han negado la historia indígena en el país y que han buscado controlar las identidades de sus

parientes con el rótulo de “indio” (Munduruku 2016). Al respecto, precisemos que la traducción no solo es una operación colonial, sino que, desde la perspectiva de escritores, activistas y artistas indígenas como comprobaré en los siguientes capítulos, “can be mobilized for counterdiscourses and subversion, or for any number of mediating position in between” (Tymoczko y Gentzler, 2002, xix).

Las memorias virtuales indígenas son presencias o índices (*index*) que han sobrevivido ante los genocidios y epistemicidios provocados por la construcción de espacios estriados. Durante sus campañas de colonización, los paulistas planearon el exterminio de vidas y prácticas territoriales de numerosas naciones indígenas. La urbanización de São Paulo, igualmente, se caracterizó por invisibilizar y editar sus historias y cuerpos. A pesar de estos proyectos coloniales, las memorias indígenas no desaparecen y, latentes en estado virtual, esperan ser activadas tal como hace Munduruku. A través de su conocimiento de la ciudad, de las investigaciones que realizó para escribir las crónicas, de su contacto corporal con las calles, caminando y mirando, el autor logra reconocer y activar esas memorias gracias a su propia experiencia indígena. Asimismo, actualizando historias ancestrales, él ratifica su identidad como miembro de la nación Munduruku, practicando sus saberes y formas de territorialidad en conexión con otras naciones y en contextos urbanos.

La traducción territorial permite que la memoria de las primeras naciones indígenas sobreviva. Pero no se trata de una sobrevivencia como acto agónico, sino de una potencialización de vida, prolongación fértil que cobra nuevas potencias y complejidades. Al respecto, Benjamin propone que “na verdade, ela [a tradução] não deriva tanto de sua vida quanto de sua sobrevivência. Pois a tradução é posterior ao original e assinala (...) o estágio da continuação da

sua vida” (2008, p.68)⁸. La memoria territorial no es pasado o nostalgia, sino que se actualiza en la traducción, permitiendo la creación de nuevas interacciones culturales, así un sujeto Munduruku puede activar las historias “dos Tamoios, dos Tupiniquin, dos Tupinambá, dos Guaiana, dos Guaru” (Munduruku, 2004, p. 54). Poniendo en diálogo a Benjamin y Munduruku, entiendo que las traducciones territoriales “open and sustain a horizon of afterlife (*Überleben*), which does not merely offer a form of preservation, but also a kind of survival drastically submitted to change (*Wandlung*) and renewal (*Erneuerung*)” (Schuler Zea, 2010, p. 12). Munduruku advierte que él traduce para encontrar a sus ancestros, para hacerlos presentes, darles un cuerpo visible y actual en su escritura. “Eu fui buscar nessas palavras que davam nomes aos lugares, eu fui procurar identificar os sentidos (...) a gente vai encontrando marcas da passagem dos meus ancestrais” señala con claridad. (entrevista personal, 2019). Resaltemos que el término ancestros, para Munduruku, no solo se refiere a las primeras naciones indígenas que ocuparon São Paulo sino también a los parientes de su propia nación.

El proceso mediante el cual la traducción territorial actualiza la memoria ancestral y activa las territorialidades indígenas-migrantes puede apreciarse en el collage de la página 54 (Figura 2.1)⁹. Vemos a un guacamayo sobre el suelo de una fábrica, mirando a un navío que se aproxima. Cada figura tiene una procedencia distinta. El barco pertenece a las páginas del libro *Hans Staden: o homem e a obra* (1980) de Manoel Abreu Campanário. Su inserción evoca un mundo colonial que no ha desaparecido y sigue navegando la sociedad paulista. El guacamayo es fragmento de un cuadro titulado *O Índio Caçador* (Figura 2.2). Me interesa destacar el traslado

⁸ Cito de la traducción de Susana Kampff Lages en *A tarefa do tradutor de Walter Benjamin: quatro traduções para o português* (UFMG, 2008). En este volumen, Lages tradujo el título en alemán como “A tarefa-renuncia do tradutor” con el objetivo de enfatizar que, en ocasiones, el traductor se rinde o se siente vencido ante el original. De esta autora también puede revisarse *Walter Benjamin: tradução e melancolia* (USP, 2002).

⁹ A diferencia de otras publicaciones suyas, en esta ocasión el propio Munduruku estuvo a cargo de las ilustraciones.

de este pájaro desde la floresta hacia la fábrica, un emblema de la urbanización paulista. El animal representa a los sujetos indígenas que han migrando hacia la metrópolis. Pero también simboliza el mundo de los ancestros que, luego de ser capturado entre 1708 y 1710 por artistas europeos, aparece ahora frente a nosotros en una publicación indígena del 2004. Atentamos también a la disposición de la imagen. Munduruku ha escogido colocarla en su última crónica, donde concluye que las memorias indígenas sobre-viven en la gran ciudad. Del mismo modo, ese guacamayo (índice de los ancestros y los migrantes indígenas) continúa su vida en un periodo que no es el siglo XVIII, en una locación que no es la *aldeia*. Las confluencias del presente y la memoria, de las geografías amazónicas y urbanas se resaltan, además, mediante los nombres superpuestos. La crónica se titula “Guaianases, Guarulhos e Guaranis”. Se trata de vocablos de naciones indígenas que coexisten, en el espacio visual, con el nombre “São Paulo”, legado por los colonizadores.

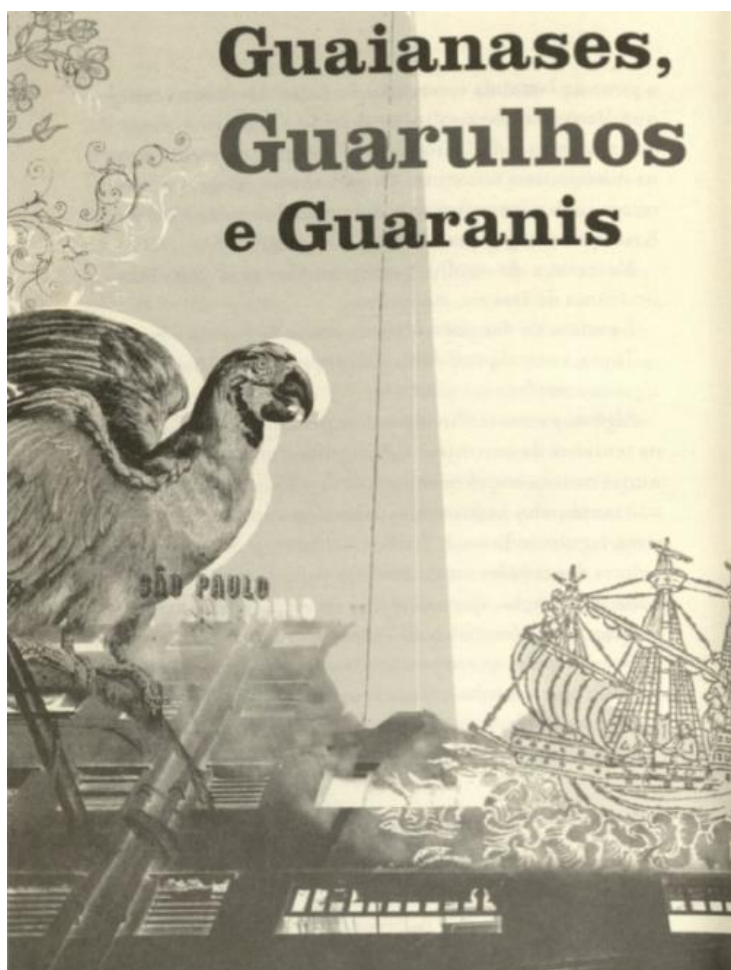


Figura 2.1: El guacamayo, el navío y la fábrica (Munduruku, 2004, p. 54)



Figura 2.2: *O Índio Caçador* de la serie *Pequenas Índias* (1723)
(*Banco comparativo de imagens Warburg*, Web).

Considerando que “olhar” es un importante mecanismo de traducción en las crónicas de Munduruku, quiero analizar las conexiones entre visibilidad y memoria ancestral. Para Munduruku las huellas indígenas son imperceptibles, intraducibles, para los ciudadanos de São Paulo, que colonizados por los “preconceitos” brasileños no consiguen ver con “os olhos do espirito”. Él escribe:

Penso também que o Paulistano precisa reverenciar mais o Butantã, lugar de terra firme, pois ele esconde coisas que é preciso enxergar com os olhos do espírito, coisas que a olho nu não se consegue ver (2004, p.39).

Talvez este seja o problema mais grave das pessoas da cidade grande: não conseguem ver beleza nas coisas criadas (2004, p.48).

Las expresiones “coisas que a olho nu não se consegue ver” y “beleza nas coisas criadas” indican cómo para Munduruku, de acuerdo a la filosofía de su pueblo, es fundamental descifrar paisajes no-humanos; inscripciones que como él indica son invisibles si son miradas desde una perspectiva eurocéntrica, propia “das pessoas da cidade grande”. A través de sus ojos vamos reconociendo que la ciudad de São Paulo es también un espacio donde se condensan memorias indígenas, donde confluyen las ancestralidades de las primeras naciones y de los migrantes indígenas y donde, por lo tanto, también es posible ver “beleza nas coisas criadas”. Por lo tanto, materializar las memorias virtuales indígenas dentro de la geografía paulista incentiva una resistencia histórica en contra del olvido y la indiferencia social. Al respecto, Munduruku precisa: “o esquecimento não pode recair sobre essa gente que compôs aqui muitas canções para suas divindades, alimentou a terra com o seu sangue, assegurou até onde pode a natureza para as futuras gerações” (2004, p. 57)¹⁰. Advierto aquí vínculos con el discurso del indigenato que reconoce la ocupación territorial de los primeros habitantes indígenas de Brasil. De esta manera, las traducciones de Munduruku rescatan huellas indígenas, enraizadas dentro las geografías

¹⁰ En *O banquete dos deuses*, Munduruku remarca el sentido de la memoria para las sociedades indígenas en Brasil: “As sociedades tradicionais são filhas da memória e a memória é a base do equilíbrio das tradições. A memória liga os fatos entre si e proporciona a compreensão do todo. Para compreender a sociedade tradicional indígena é preciso entender o papel da memória na organização da trama da vida” (2000, p. 28)

paulistas, para dejar en claro que estas naciones tenían, y tienen, derechos territoriales autónomos desde mucho antes de la conquista europea.

Crônicas de São Paulo ejemplifica un caso de “disruptive translation” (Niranjana 1992), ya que la traducción de Munduruku activa virtualidades indígenas y sus recuerdos de la *aldeia* para erosionar las rígidas separaciones y jerarquías del espacio público paulista. El carácter disruptivo de esta traducción no solo se basa en mostrar la complejidad de los mundos relacionales propios de la nación Munduruku y sus ancestros, sino en permitir el empoderamiento de políticas indígenas, especialmente en lo referente a reclamos de soberanía y ciudadanía. De esta manera, los esfuerzos de este traductor/escritor, desde la ciudad, contribuyen a fortalecer las demandas del movimiento indígena en Brasil. Por ejemplo, las crónicas testimonian que los sujetos indígenas no pierde sus identidades y agencias por morar en las ciudades. Recordemos que una de las características de la lógica colonial es construir y fijar identidades rígidas dentro de los espacios estriados. Así, de acuerdo con este tipo de pensamiento en Brasil, los colectivos indígenas-urbanos son considerados carentes de una verdadera indigenidad. En línea con esta racionalidad que permea las biopolíticas brasileñas, dichos colectivos deberían estar en las *aldeias* y no tener contactos con códigos culturales occidentales. La medición de la indigenidad según patrones nacionales es una estrategia para reducir los reclamos del movimiento indígena. Durante la dictadura, por ejemplo, se estableció que aquellos sujetos indígenas, que no pudieran comprobar su indigenidad, perderían sus derechos, especialmente de territorio. De esta manera, las leyes brasileñas han reconocido a las naciones indígenas bajo el rótulo de lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha llamado el “indio permitido”, el cual “enshrines a reified, postcard image of the indigenous culture while preserving the

unquestioned cultural hegemony of the mestizo-criollo elites in the daily fabric of social life” (2008, p. 143).

En contra de esta clasificación colonial, Munduruku declara: “Nós não somos extraterrestres, somos seres vivos que estão em constante atuação (...). Nós trazemos conosco a marca da contemporaneidade, nós não somos seres do passado, nós não somos escravos do passado, nós somos seres do presente” (entrevista personal, 2019). Por lo tanto, las traducciones de Munduruku, que convierten el espacio urbano en una *aldeia* migrante, remecen las identidades indígenas construidas por la nación brasileña. Demuestra así que los migrantes indígenas en São Paulo no son aculturados. Así como él, otros sujetos indígenas que tuvieron que migrar de la *aldeia* a las grandes ciudades –como Eliane Potiguara, Ailton Krenak o Celia Xacriabá– conservan sus identidades y tradiciones en diálogo con el presente histórico, luchado desde las urbes por la defensa de sus territorios ancestrales. Así las cosas, esta declaración de Munduruku, “Não troquei minha aldeia pela cidade. Eu transformei a cidade em minha aldeia”, cuestiona severamente los paradigmas de las políticas indigenistas en el país.

Es importante resaltar el momento histórico en que Munduruku migra para São Paulo y cómo su perspectiva ha sido modelada por dicha coyuntura. Munduruku entiende el empoderamiento de los migrantes indígenas influenciado por el movimiento indígena que surge en Brasil a inicios de 1980. Por ejemplo, Mário Juruna, líder Xavante, fue diputado por el estado de Rio de Janeiro en 1982; Ailton Krenak, oriundo de una *aldeia* en el vale do Rio Doce (Minas Gerais), junto con Álvaro Tukano, nacido en la *aldeia* do rio Tiquié (Amazonas), migraron hacia São Paulo para crear la *União das Nações Indígenas* (UNI). En este sentido, las traducciones territoriales de Munduruku tienen que ser entendidas como fruto de un contexto en el que diversos traductores indígenas lucharon por su visibilidad mediante procesos migratorios. Por

esto, para este autor la migración no ha impedido que afirme y reconozca la pertenencia a su pueblo. Por el contrario, migrar ha significado para él una oportunidad para proteger sus territorios y afirmar su diferencia identitaria ante discursos y políticas de miscigenação e hibridismo cultural. Así él subraya que: “Estar longe de casa, da minha gente, da terra onde nasci, me fez compreender a saga dos primeiros tempos e me despertou para a necessidade de cantar os cânticos da criação” (2004, p.30). De manera similar, recordando las lecciones de su abuelo en su adolescencia, mencionara: “Depois que eu me afastei da minha cultura, que eu fui estudar fora da aldeia, fora da minha região, é que eu pude fazer essa releitura desses ensinamentos [ancestrais]” (entrevista personal, 2019).

El subtítulo del libro, *um olhar indígena*, enfatiza la función del cuerpo en la traducción territorial de Munduruku. El cuerpo es un elemento clave en el proceso de conservar tradiciones y traducirlas dentro de la ciudad. El cuerpo migrante de Munduruku, al moverse por las calles paulistas, transmite conocimientos ancestrales y capta virtualidades que contribuyen a la provincialización de São Paulo, tal como hiciera Arguedas en Lima. Cuando Munduruku atraviesa la capital paulista de norte a sur, su cuerpo traza una cartografía indígena que altera las geografías coloniales de la ciudad. Es su mirada la que descubre la *aldeia* en la ciudad. Así, a través de sus ojos, vamos percibiendo las existencias invisibles de São Paulo a la par de sus códigos urbanos. De esta manera, el texto nos presenta una ciudad que no es sólo centro de contactos multiculturales, sino un espacio de diferencias socio-políticas, donde las culturas indígenas compiten espacialmente por ser visibles. No se trata, entonces, de una perspectiva multicultural o cósmica, sino de um *olhar indígena* que nos muestra como un sujeto de la nación Munduruku se apropia de la ciudad y la convierte en su *aldeia*. Mirar y caminar activan memorias, significaciones, prácticas cotidianas dentro del territorio indígena, y que después son

traducidas a los lectores en el plano de la escritura. Por ejemplo, las aguas de la represa de Guarapiranga hacen que Munduruku traiga al presente sus recuerdos de infancia en la aldea. Nos dice así: “Pensei nos caminhos, nos passarinhos, nos amigos e irmãos que cresceram comigo” (2004, p. 35). El rol del cuerpo-en-migración es captar y organizan estos códigos semióticos desde la comunidad a la ciudad, resignificándolos de acuerdo a específicos fines políticos, tales como fortalecer territorialidades indígenas en la ciudad de São Paulo.

Uno de los signos semióticos más importantes que configuran las traducciones de *Crônicas de São Paulo* es el topónimo indígena (*place-name*). En las líneas que nos anuncian el texto, Munduruku, como si se tratara de una invocación, pronuncia nombre por nombre diversas localidades de la ciudad:

Tatuapé, Anhangabaú, Itaquera, Guaianases, Ibirapuera, Anhembi, Tucuruvi, Jabaquara, Tamanduateí, Pirituba, Mooca... Lugares transformados em caminhos, pontos de encontro, rotas de fuga. Nomes que indicam origem, eventos, emoções de tempos antigos (2004, p. 12) .

Comenzar el libro con esta lista de nombres no es una simple enumeración. Se destaca aquí el sonido de las palabras que no son familiares a la pronunciación portuguesa, palabras que finalmente se yuxtaponen a los nombres que conmemoran a personajes de la ciudad, como la calle Duque de Caxias o la calle Oscar Freire. Esta lista, además, visibiliza desde la primera página las territorialidades indígenas que también conforman el tejido urbano paulista. La acotación que sigue deja en claro que no estamos solo ante geografías físicas, espacios creados por el progreso de São Paulo, sino ante geografías de afectos, de memorias que se movilizan desde la historia de los primeros ancestros hasta la fecha de publicación del libro, 2004, y aún hasta ahora. Cuando Munduruku habla de “pontos de encontro, rotas de fuga” nos indica que ya

no estamos más ante la ciudad estriada que fija identidades y donde los flujos culturales son controlados por una lógica colonial. Los sentidos de los “tempos antigos” llegan hacia nosotros gracias a la traducción de Munduruku, quien captando prácticas y códigos ancestrales de territorialidad nos demuestra que São Paulo es también una *aldeia* que sigue siendo ocupada por naciones indígenas.

De acuerdo con Keith H. Basso en *Wisdom Sits in Places* (1996), un topónimo o *place-name* tiene “inseparable connection to specific localities” y “may be used to summon forth an enormous range of mental and emotional associations -associations of time and space, of history and events, of persons and social activities” (p. 103). Tales asociaciones son percibidas por el cuerpo-en-migración o el cuerpo-en-traducción de Munduruku, quien conecta las existencias e historias de los topónimos con su experiencia urbana. Cada palabra indígena inscrita en la ciudad es más que un enunciado; es un marcador de historias, emociones y saberes que emergen cuando Munduruku trajina y mira. Se trata, como señala nuestro autor, de “Palavras que carregam histórias (...) pois não são apenas palavras” (2004, p.12). Traduciendo las asociaciones de los topónimos indígenas, Munduruku superpone espacialidades propias de la *aldeia* y la ciudad. Por ejemplo, cuando llega a Butantã piensa en por qué esta zona está poblada de serpientes. Este hecho activa sus reminiscencias, motivándolo a narrar que una serpiente lo atacó en su infancia y cómo luego su padre le explicó el significado de estos animales según las tradiciones de su pueblo (p. 38). A través del proceso de traducción territorial, Butantã articula tensamente diferentes prácticas espaciales y, por ende, modos disyuntivos de vivir, pensar y construir realidades. El territorio de los Munduruku, donde la serpiente tiene un valor ancestral, emerge y se yuxtapone al orden urbano paulista, de tal modo que agentes-no humanos y conocimientos indígenas pasan a estructurar la gran ciudad brasileña.

Ibirapuera: una *aldeia* urbana-migrante

El parque de Ibirapuera ha tenido diversas significaciones en la historia urbana de São Paulo. Ha sido un símbolo del progreso paulista, inaugurado en 1954 en honor al cuarto centenario de la fundación de São Paulo (Porto 92). Ocupando una de las entradas del parque, podemos encontrar el famoso Monumento às Bandeiras, una escultura colosal diseñada por Victor Brecheret en homenaje a los bandeirantes y sus exploraciones heroicas o, mejor dicho, sus expediciones genocidas. Asimismo, caminando alrededores, veremos la estatua de Ibrahim Nobre, líder de la revolución constitucional de 1932, encabezada por fuerzas militares paulistas en contra del gobierno de Gétúlio Vargas. Estos monumentos no solo son obras estéticas, sino que afirman el poder y hegemonía de las élites paulistas. Así, el parque de Ibirapuera puede ser leído como una construcción de elitismo, con perímetros delineados que lo separan de zonas racializadas en la ciudad. La belleza de sus jardines, lagos y árboles contrasta con la caótica urbanización de otros barrios.

El autor llega al parque de Ibirapuera con la intención de encontrar un legado indígena en São Paulo. Considerando su condición de migrante proveniente de Belém en el estado de Pará, él identifica este espacio como “uma autêntica aldeia indígena” (2004, p. 23). De esta manera, él traduce las concepciones territoriales de su pueblo estimulado por el sentido Tupí del nombre Ibirapuera, que se refiere a los árboles que lo habitan. En el parque convergen así territorialidades Munduruku y Tupí que contrastan con los diseños de Óscar Niemeyer, quien dirigiera el proyecto arquitectónico. El contraste se debe, principalmente, a que Munduruku, en tanto que traductor, selecciona aspectos indígenas específicos que luego interpreta para un público nacional. Por ejemplo, él decide traducir las relaciones entre sujetos indígenas y actores no-humanos tales como un Tatu, grillos, cobras, lagunas, ríos, plantas y árboles. Para

Munduruku estas relaciones configuran los significados y organizaciones sociales de las *aldeias*, de tal modo que los mundos relacionales ontológicos son parte constitutiva de los territorios indígenas. Esto es lo que acontece en la crónica sobre Ibirapuera cuando Munduruku interactúa con los árboles, tal como veremos a continuación.

¿Puede el parque de Ibirapuera ser una red de interacciones entre humanos y no humanos? ¿Es posible identificar otros mundos ontológicos dentro de la ciudad de São Paulo? Tomando prestado un concepto acuñado por Eduardo Viveiros de Castro, considero que esta crónica de Munduruku es un ejemplo de perspectivismo amerindio. Para Viveiros de Castro (1998, 2014), el perspectivismo expresa cómo los pueblos indígenas interactúan con agentes no humanos. Él concibe estas interacciones dentro de los límites de las comunidades. En contraste, la traducción de Munduruku ejemplifica un caso de perspectivismo dentro de una megalópolis, lo cual problematiza la dicotomía entre ciudad y *aldeia*. Munduruku nos muestra así que es posible contactar con diversas entidades ontológicas a través de procesos de migración urbana¹¹. En especial, el autor se centra en la importancia de los árboles para producir un sentido territorial indígena en Ibirapuera.

Munduruku nos dice que comparte con los árboles del parque una filosofía indígena basada en el respeto por la tierra. Afirma así: “todos seus cantos [de Ibirapuera] lembram nossa transitoriedade, nos ensinando que somos parte integrante do planeta e não seus donos. É o que me dizem as árvores que ali se encontram” (23). Si los árboles hablan, cantan y él puede escucharlos es porque ambos son personas desde la concepción de la nación Munduruku, más específicamente ellos son parientes. Además, los árboles son para él presencias de gran sabiduría

¹¹ Por ejemplo, para Munduruku el lago de Ibirapuera “simboliza, ali, o velho avó que tudo ouve impassível e paciente” (2004, p. 23).

y poder. En este sentido, el autor introduce dentro de la ciudad las concepciones territoriales de su pueblo, descubriendo además las virtualidades contenidas en el nombre del parque y sugeridas en el subtítulo de esta crónica: “lugar de árboles”. Para Teodoro Sampaio, en *O tupi na geographia nacional* (1901), los términos “cuera” e “ibira” se refieren a un “árbol viejo”. Por su parte en el texto “O tupi em São Paulo”, J. David Jorge observa que Ibirapuera significa: “o pau podre, ex-madeira, árvore antiga, extinta, acabada; o pau ou madeira que foi e agora quase nada resta dele” (1953, p. 41). Finalmente, el escritor indígena de origen Tupí, Kaka Werá Jecupé plantea otro sentido, a saber: “As velhas árvores sagradas. Do verde milenar” (2002, p. 68). La expresión “velhas árvores” se refiere aquí a la continuidad de estos actores no-humanos que han sobrevivido el estriamiento de la ciudad. Pero no solo sobrevive una presencia física sino un poder ancestral. En este sentido, quiero analizar con detalle la significación del vocablo “puera”. Por un lado, Sampaio explica que “puera” (o “cuera”) es un adjetivo usado para expresar gran destreza y puede significar “velhaco, esparto, entendido” (p. 226). Por otro lado, Dick y David Jorge consideran que el sentido de “cuera” está conectado con “anha” o “anham”, términos que aluden a fuerzas maléficas o diabólicas de acuerdo a los primeros jesuitas. Dejando de lado la concepción cristiana, propongo que “cuera” se refiere a la energía de los árboles. En este sentido, tales agentes no-humanos eran considerados presencias de gran fuerza para los Tupí.

Recordemos al respecto que “segundo o conhecimento tradicional, cada coisa existente -seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano- é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva” (Munduruku 2000, p. 27). Así las cosas, el sentido de Ibirapuera resulta ahora más claro: es el espacio del poder o el espíritu que habita y anima a los árboles. Dentro de la ciudad de São Paulo, sobrevive el poder de los viejos árboles y los conocimientos ancestrales que permiten reconocerlos hasta hoy. De aquí se concluye, entonces, que la traducción de

Munduruku involucra afectos, memorias, prácticas cotidianas, así como presencias y fuerzas no-humanas que conforman los territorios indígenas.

Considerando el sentido de los árboles para Munduruku, podemos observar que el estriamiento de São Paulo -cada vez que un árbol era destruido- en realidad estaba exterminando saberes, existencias y territorialidades ancestrales. La urbanización paulista significó la negación de otros colectivos ontológicos, la aniquilación de parientes no-humanos como árboles o ríos. Frente a esta violencia espacial del colonialismo brasileño, la traducción territorial trata de rescatar al otro (Ricoeur 2004; Berman 2013), particularmente “certain others who are not present, not presently living” (Derrida 1994, XIX). Los árboles eran la base de un sistema de sociabilidad; donde había floresta existían interacciones entre colectivos humanos y no-humanos. Por lo tanto, la destrucción de los árboles -a pesar de su posterior plantación en el parque- significó también el exterminio de naciones indígenas que construían sus prácticas territoriales en relación con ellos. Así, ambos colectivos, “já atravessaram o tempo resistindo bravamente, apesar de já terem presenciado o corte de muitas de suas parentes para dar vez à cidade que cresce ao seu redor” (Munduruku 2004, p.23). Ese “corte” de muchos árboles evoca el testimonio del *bugreiro* João Pedro con el cual inicié este capítulo: “alguns até autenticaram sua valentia exibindo orelhas cortadas de suas vítimas”. Árboles y sujetos indígenas se tornan cuerpos para ser cortados en pos de la construcción de espacios estriados como la ciudad de São Paulo.

Refiriéndose al plano urbano de Ibirapuera, Munduruku identifica dos tipos de conocimientos. Por un lado, nos habla del conocimiento cuadrado, esto es, la representación de un rígido estilo de vida regulado por sistemas de poder occidentales como la nación o la iglesia. Este conocimiento ha tratado de controlar los cuerpos indígenas para asegurar los procesos de

aculturación: “Este pensamento eles [os europeus] tentariam impor aos Tupiniquins para forçá-los a abandonar seus hábitos selvagens” (Munduruku, 2004, p. 24). Por otro lado, nos explica qué es el conocimiento circular, es decir, la forma en que el pensamiento indígena negocia con los colonizadores a través de diálogos culturales tensos y dinámicos. En este sentido, el conocimiento circular habita, conflictivamente, los espacios que fueron diseñados por el conocimiento cuadrado o eurocéntrico. A partir de estas yuxtaposiciones, Munduruku entiende São Paulo como una ciudad-aldeia que desafía el orden urbano paulista. Para mí, la expresión de Munduruku, “fazer uma curva no pensamento” se refiere a cómo la traducción territorial interrumpe el estriamiento paulista, introduciendo otras formas de ser y habitar, curvando esos espacios que fueron contruidos para ser cuadrados, para fijar identidades, jerarquías y separaciones entre centros de poder urbano y sus periferias. De esta manera, la traducción territorial de Munduruku demuestra cómo él, y otros migrantes indígenas, pueden habitar las ciudades estriadas para reclamar sus propias territorialidades, manteniendo su indigenidad fuera de la *aldeia* y, al mismo tiempo, expresándose a favor de ser considerados brasileños desde sus propios términos.

Katherine Mckittrick ha indicado que no basta con reconocer que las territorialidades negras son parte de la nación canadiense, sino que es necesario re-espacializar Canadá “on what might be considered unfamiliar terms” (2006, p. 106), es decir, radicalizar diferencias espaciales desde perspectivas afrodescendientes. En diálogo con Mckittrick considero que las traducciones/crónicas preservan espacialidades indígenas dentro de la urbe, confrontando cualquier proyecto de homogeneización colonial. Así, el autor pone en relación el pensamiento circular y cuadrado para enfatizar el carácter no-familiar de las territorialidades indígenas. Entonces, el sentido de la frase “Eu transformei a cidade em minha aldeia” no es amalgamar

espacios, sino subrayar las diferencias espaciales de un escritor migrante de la nación Munduruku.

El río Tietê: una geografía no-humana y desafiante

Contra la tendencia de privilegiar el medio ambiente por encima de los sujetos que lo habitan, leeré la crónica “Tietê. Mae do rio, região onde o rio alaga fecundando a terra” como una traducción de las relaciones entre geografías no-humanas y sus habitantes. Dichas relaciones se han visto afectadas por los planes urbanos de la ciudad ya que el estriamiento de ríos como Anhangabau, Tamanduateí y Tietê, ha sido paralelo a la colonización de las naciones indígenas en la región. Los proyectos de urbanización paulista transformaron los ríos en ruinas de la modernidad. El intelectual paulista, Affonso A. de Freitas recuerda que el río Anhangabau fue un foco de polución a fines del siglo XIX, donde se acumulaba la sanguaza de las carnicerías¹². Igualmente, el río Tietê sufrió una serie de modificaciones dependiendo del nivel de explotación al que era sometido como consecuencia del crecimiento de la ciudad. En el periodo colonial, los bandeirantes navegaron el Tietê para explorar nuevos territorios indígenas, siendo así una herramienta de colonización. Luego, en el siglo XIX, este río fue usado para implementar compañías eléctricas en sus riberas, tales como *São Paulo Tramway Light and Power Company Limited*, mejor conocida como *Light*. Durante la transición entre el Imperio y la Primera República en Brasil, las autoridades paulistas consideraron al Tietê un obstáculo para la urbanización y decidieron canalizarlo. Fue bajo la dirección de Prestes Maia que el río fue completamente estriado por canales que terminaron por sepultarlo debajo de la megalópolis.

¹² En 1886, João Alfredo Correa de Oliveira fue la primera autoridad paulista en proponer la canalización del río Anhangabau para así permitir la construcción de edificios y calles en la ciudad.

Desde entonces, el desarrollo de la ciudad convirtió a este río en un cuerpo residual, donde el detritus y basura de la ciudad se almacenaban, provocando hedores y enfermedades.

En respuesta a la colonización del Tietê, *Crônicas de São Paulo* nos recuerda que este río es una geografía no-humana que puede desafiar el imaginario urbano paulista. De esta manera, el texto traduce los modos en que la nación Munduruku, y otras naciones indígenas, conciben y se relacionan con los ríos, considerados parientes y entidades protectoras. La traducción de nuestro autor preserva, dentro de la ciudad, los sistemas sociopolíticos de las sociedades indígenas basados en interacciones con los ríos. Si la urbanización de São Paulo ha impuesto jerarquías cognitivas entre cultura y naturaleza, entre ciudad y floresta, la traducción de Munduruku demuestra que las relaciones indígenas con los ríos no son supersticiones, sino fundamentos de una política territorial donde actores humanos y no-humanos negocian y se protegen mutuamente. Como ejemplos, él menciona el caso de la nación Piranhã que organiza sus prácticas cotidianas en correspondencia con el nivel de las aguas de su río: “dividem sua vida em tempo de seca e de enchente” (p.45). Asimismo, recuerda que el pueblo Karajá defiende su río, el Araguaia, por considerarlo el centro de origen de sus ancestros. Así, proteger este territorio acuático significa preservar su memoria y cultura. Al respecto, veamos cómo Munduruku describe la importancia de este río para sus parientes Karajá: “não é de estranhar que eles sejam tão radicalmente contra a construção de hidrelétricas e hidrovias nos rios que banham suas aldeias! Sentem como se os engenheiros estivessem rasgando o coração dos deuses criadores” (p. 45). Aquí Munduruku traduce una política territorial que articula ontologías y luchas sociales. Para ellos cuidar el cuerpo de los ríos –evitar que su corazón sea rasgado en semejanza a los cortes de los árboles y los descuartizamientos de los cuerpos indígenas a mano de los *bugreiros*– impulsa una resistencia contra las industrias extractivistas en Brasil.

Ver las condiciones del Tietê en la ciudad motiva que Munduruku traduzca los significados del río Tapajós para su pueblo. En primer lugar, su crónica transmite cómo este río juega un rol esencial en la subsistencia de su *aldeia*. Dice así: “fizemos do velho rio um aliado na manutenção de nossa existência, dele tirando parte de nosso alimento” (p. 46). Adviértase aquí cómo la palabra “aliado” enfatiza la intimidad entre uno y otro actor. Se trata de una negociación que exige protocolos y respeto, de tal modo que los Munduruku al cuidar de su río están cuidando su propia cultura. En segundo lugar, el autor traduce los mundos relacionales u ontológicos de su pueblo cuando afirma que el Tapajós es un pariente. Munduruku afirma que para su pueblo este río “se tornou nosso velho e sábio avô, o patriarca que nos ensina a ter paciência e esperar” (p. 46). Para él un río no es una propiedad del estado-nación que debe ser explotada y contaminada en nombre del desarrollo económico, sino un ser de gran sabiduría que brinda lecciones fundamentales para la vida de su pueblo. Cuando recuerda que su abuelo le enseñó “chamar o rio de velho”, explica que en su *aldeia* el término “viejo” se refiere a “quem sabe mostrar o caminho” (p. 49). Así, para Munduruku el Tietê es un “velho que se deixava alagar para tornar-se fértil e cheio de vida” (p. 49). En este punto valga recordar que para José María Arguedas los ríos también eran entidades poderosas desde su visión quechua de mundo¹³. En uno de sus testimonios públicos recordaría que, viajando por el río Rhin junto a un amigo, dijo: “fíjate todo lo que el hombre ha hecho para quitarle la cara de Dios que tiene ese río y no lo ha conseguido”. La expresión “quitarle la cara de Dios” se refiere a los proyectos espaciales que han buscado eliminar la presencia de los ríos en las grandes metrópolis, tales como la canalización del Tietê. En este sentido, la traducción de Munduruku confronta los procesos de

¹³ Así, las imágenes del *yawar mayu* (río de sangre) y del *lloqlla* (río enlodado de los huaycos) son isotopías que atraviesan su narrativa.

urbanización que buscan eliminar los valores y los sentidos indígenas de los ríos. Por esto, defender territorios indígenas es más que cuidar una geografía física o natural. Así, cuando los Karajá protegen el río Araguaia no solo están protegiendo una entidad física sino toda una red de relaciones entre los planos ontológicos que constituyen sus tierras. Entender que el Tapajos, el Tocantins y el Tietê son parientes antiguos que no deben ser violentados es desafiar las lógicas desarrollistas y estamentos espaciales del país que comprenden los ríos como centros de explotación o residuos urbanos.

La crónica que estoy estudiando incluye un collage del río, la ciudad y un gran pez (Figura 2.3.). Propongo que estos elementos visuales configuren un espacio de encuentros ontológicos, enfatizándose la presencia de códigos culturales indígenas dentro de la urbe. A diferencia de la imagen de la ciudad de São Paulo, sugerida por las líneas de un mapa y confundiendo con las aguas de un río, la figura del pez ocupa un espacio mayor en la parte derecha de la página 44. En un siguiente collage (Figura 2.4.), podemos observar cómo un río cruza los márgenes superiores de las páginas 48 y 49, mientras los edificios paulistas se encuentran solo en un extremo de la página 49, en un tamaño menor. Esta narrativa visual actúa como una traducción territorial que enfatiza cómo el Tietê (el río de la página 44) fluye entre el texto, se expande de una hoja a otra, cubriendo a la ciudad, dinámico y poderoso. El hecho que el río envuelva esa urbe, o mejor dicho que la urbe se encuentre ubicada dentro de un territorio indígena, recuerda cómo el pensamiento cuadrado fue puesto dentro de un círculo en el parque de Ibirapuera. Pero además de enfatizar los ensamblajes entre el Tietê y la ciudad, los collages de esta crónica dejan en claro que este río puede recobrar su vitalidad si es respetado y protegido. Así, el objetivo de la traducción del Tietê es recuperar su significado ancestral desde la perspectiva de un sujeto Munduruku, recuperar su importante rol social en la vida de los

colectivos humanos, “quando era o centro da vida aldeia de nossos antepassados” (p. 48). La traducción territorial actualiza ese centro y configura entramados espacio-temporales, donde los ancestros de la *aldeia* cobran una nueva presencia, un nuevo espesor desde los intersticios y ápices de la gran ciudad.



Fig. 2.3: Paratexto visual donde se observa un collage del río, la ciudad y un pez (Munduruku 2004, p.44).



Figura.2. 4: La imagen del Tietê fluye entre las páginas. Los edificios de la ciudad lucen diminutos al lado de la corriente del río (Munduruku 2004, pp. 48-49)

El “olhar indígena” de nuestro escritor nos invita a ver el Tietê de otra manera, desafiando la racionalidad urbana que ha destruido su ecosistema, produciendo paisajes desgastados o arruinados. No en vano Munduruku reconoce que: “Beleza não é fácil de se encontrar andando pelas margens do Tietê” (48). Traduciendo su perspectiva de los ríos, nuestro autor crea una geografía desafiante que problematiza las dimensiones físicas y cognitivas de los paisajes urbanos de São Paulo. Según Lorraine Leu en *Defiant Geographies: Race and Urban Space in 1920s Rio de Janeiro* (2020), una geografía desviante interrumpe la hegemonía de los espacios urbanos producidos por élites dominantes. Así, en el transcurso del desarrollo paulista se realizaron numerosos topocidios (Porteous, 1988; Leu, 2014), siendo el río Tietê reducido a una ruina en nombre del progreso de la ciudad. Por esto Munduruku se lamenta y nos dice: “Quando passo perto desse antigo avô fico triste por tudo o que fizeram e ainda fazem com ele” (2004, p. 48). En contraste, la traducción territorial rescata la sacralidad y el poder de ese río, su significación social para las naciones indígenas que lo navegaron y respetaron antes de las invasiones portuguesas. Dicho rescate es ya una práctica que se desvía de los hacedores de espacios estriados, de sus planos y pensamiento cuadrado. La geografía desafiante del Tietê consiste en su sistema relacional, según el cual espacios y sujetos interactúan a partir de un sentimiento de pertenencia, protocolos, rituales y una filosofía indígena de respeto y protección

por el territorio (Munduruku, 2004, p.47). Dichos elementos han sido descartados por el pensamiento cuadrado de los paulistas, quienes viven sometidos a un ritmo explotador de trabajo, contaminando sus ecosistemas y olvidando todo atisbo de ancestralidad. Así las cosas, las traducciones de Munduruku re-conceptualizan este imaginario urbano y recuerdan que el río también es una geografía que se configura en base a “uma relação amorosa com a mãe terra” (2000, p. 47).

Pero el Tietê es también una geografía desafiante porque articula historias y memorias. Christina Sharpe (2016) ha sugerido que el mar es un cementerio de los cuerpos negros, en donde los recuerdos sobrepasan o exceden las realidades factuales¹⁴. En diálogo con ella, considero que los ríos son historias de personas, mundos relacionales y tradiciones que fueron devastados por la urbanización paulista. Así, la traducción de Munduruku es un esfuerzo por saber captar la sobrevivencia de aquellos códigos articulados en el río. Así, nuestro autor subraya:

Sempre que passo pelas margens desse avô fico imaginando-o nos tempos antigos, quando era o centro da vida da aldeia de nossos antepassados. Imagino a movimentação das crianças brincando e correndo atrás umas das outras, fazendo a alegria do avô que a tudo assistia, impassível mas feliz. Quantas aldeias havia em suas margens? Quantas pessoas ele alimentava? Quantas histórias já ouviu? Quantos casais de jovens namoram as suas margens? Quantas confissões já guardara pra si? Quantos corpos tombaram ao seu redor? (2004, p. 48) .

¹⁴ En su referencia a la diáspora africana en Brasil, Munduruku resalta los sentidos del mar para los esclavos negros. Así menciona: “Imagino que muito desses nossos irmãos sentavam em frente ao mar e com ele tinham uma conversa desesperadora. Imagino que muitos tentaram fugir do sofrimento atirando-se nas suas águas e nadando, no ímpeto de atravessá-lo. Imagino quantas melodias tristes nasceram em suas margens! Quantas lágrimas foram derramadas em suas águas para que as levassem para a terra querida!” (p. 30).

La memoria de Munduruku comienza a imaginar: Los niños juegan y el sonido de sus pasos alegran al río, el abuelo los cuida y observa. La cercanía de los niños y su pariente no-humano se remarca cuando habla de las aldeas junto a los márgenes del río, del alimento que provee a sus pobladores, los cuerpos echados a su costado. El río es un espacio dentro del cual acontecen historias y encuentros, ensamblándose palabras, confesiones y pieles. El cuerpo de ese viejo abuelo, que a todo asiste y escucha, cubre y protege los cuerpos de sus parientes indígenas. Munduruku en tanto que indígena migrante traduce sus memorias del río para una audiencia paulista, demostrando que ese agente no-humano es más que un paraje derruido por las canalizaciones y la contaminación, más que un vestigio del pasado o una propiedad del estado paulista. El Tietê es un territorio tejido de historias, emociones, eje de redes ontológicas y prácticas políticas indígenas que son activados por el proceso de traducción territorial.

El nombre de este río puede ayudarnos a explicar estas redes. La denominación Tupi del Tietê fue Anhembi, término que deriva de “Anha”. Dicho vocablo, a su vez, se conecta con el nombre de otro río llamado Anhangabau. De acuerdo a Taunay y Sampaio, el significado de Anhangabau es río del demonio. Sin embargo, “Anha” no se refiere propiamente a una entidad maléfica sino a un espíritu de gran poder. De tal manera, Anhangabau puede leerse como río habitado por una fuerza poderosa. Si recordamos que Freitas argumenta que Anhembi se refiere a los venados que merodeaban los alrededores de este río, y que Sampaio explica que dicho nombre alude a la presencia de perdices, entonces podemos considerar que Anhembi indica un río poblado por las fuerzas de animales poderosos, ya sean aves o mamíferos¹⁵. Estamos así ante

¹⁵ El nombre Piratininga, como los primeros jesuitas designaron a São Paulo, se debió a la gran cantidad de peces que habitaban el río más cercano a la entonces villa, llamado río de Piratininga y hoy Tamanduateí. En lengua Tupí el significado de Piratininga es "lugar de peces secos".

un territorio que concentra gran energía, un espacio ancestral donde ríos, sujetos y animales articulaban un sistema de interacciones. El río, al ser un centro donde se reunían perdices y venados, se convertía en un lugar privilegiado para cazar, proveyendo de alimentos a las naciones que allí vivieron. Asimismo, estamos ante una relación física con el territorio, que se refiere al conocimiento que los cazadores Tupí tenían de su entorno¹⁶. Estas presencias y relaciones ancestrales sobre-viven e actualizan ante nosotros gracias a la traducción territorial de Munduruku. La traducción del Araguaia, el Tapajós, el Tietê actualiza prácticas de sociabilidad, organización de la vida comunitaria en la aldeia, actividades como caza y pesca, memorias, relaciones ontológicas, virtualidades indígenas que nos presenta al río como pariente y como territorio a ser defendido. Así, traducir los ríos, tal como lo hace Munduruku en esta crónica, significa hacer visible huellas y espacios que habían sido condenados al exterminio y, por ende, formas de ser y pensar que fueron forzadas a desaparecer conforme la ciudad se tornaba un ícono de modernidad y poder económico.

Conclusiones

La construcción de la ciudad de São Paulo como un espacio estriado se sustentó sobre cadáveres indígenas. Así propuse que confrontando esta historia de genocidios y topocidios, el escritor Daniel Munduruku subraya fervorosamente que los sujetos y códigos indígenas siguen poblando estas geografías, afirmando su derecho a la ciudad a pesar de los numerosos intentos por exterminarlos. Así, la traducción territorial de sus crónicas significa una recuperación de memorias territoriales que sobre-viven en las calles de esta ciudad. Él demuestra que esas

¹⁶ En *Caminhos e fronteiras*, Buarque de Hollanda menciona la relación física entre los cazadores indígenas y sus tierras. Los cazadores tenían así un vasto conocimiento sobre técnicas de pesca, sobre los nombres y propiedades de cada planta y animal en su territorio.

memorias siguen vivas, conformando una tradición que se actualiza. Frente a la historia económica y urbana de Sao Paulo, construida a partir del genocidio de numerosas naciones indígenas, Munduruku “rescata” en sus traducciones la palabra del otro o el extranjero, es decir, las huellas, las inscripciones, las presencias de sus ancestros que siempre quisieron ser borradas por las clases dominantes paulista.

En las diez crónicas que conforman *Crônicas de São Paulo*, Munduruku traduce sus praxis y recuerdos territoriales en su *aldeia* para un público paulista y, asimismo, mediante su trajinar y “olhar” migratorio reconoce las memorias de sus ancestros que perviven alrededor de la metrópoli brasileña. Así, me centré en un análisis de dos crónicas, a saber: “Ibirapuera” y “Tiete”. En estas piezas, el autor está traduciendo cómo los sujetos de su pueblo, y otros migrantes indígenas, preservan sus relaciones onto-epistémicas con sus territorios aún en contextos urbanos. Así, él interactúa con árboles y considera que los ríos son sus parientes según los saberes de su nación Munduruku. Cada una de las crónicas construye así una geografía desviante, es decir, que se distancia de y confronta el imaginario geográfico paulista donde los cuerpos indígenas y sus formas de ocupar el espacio son invisibles o soslayados. Las crónicas de Daniel Munduruku fueron escritas en portugués. Sin embargo, siguiendo los planteamientos de Asad, se puede observar que Munduruku traduce modos de vida de su *aldeia*, especialmente prácticas y saberes territoriales. Así, su escritura demuestra cómo es posible preservar las culturas indígenas escribiendo en una extranjera. En este sentido, su literatura se alinea con las producciones de Eliane Potiguara, Kaká Werá Jecupé, Julie Dorrico o Jaider Esbell quienes tratan de expresar sus mundos con la lengua oficial del mundo lusófono.

A través de su caminar, mirar, y las apropiaciones espaciales que realiza, Daniel Munduruku con su propio cuerpo y escritura demuestra que los migrantes indígenas no son

ficciones, presencias utópicas. Son corporalidades que resisten, ciudadanos que han hecho suyas las ciudades y re-mapean sus geografías estriadas a pesar del incesante proyecto de colonización brasileño. Posiblemente una de las causas de la potencia de los migrantes indígenas en São Paulo, a diferencia de lo que sucede en Lima, sea que ellos -por ejemplo el mismo Munduruku, Ailton Krenak o Kaká Weré Jecupé- consideran que ese espacio perteneció a sus ancestros y que ellos siguen habitándolo. Por lo tanto, no son ellos los “extranjeros” que llegan a una ciudad ajena sino quienes reclaman los territorios de sus parientes que fueron robados. Por supuesto, migrar involucra una serie de desafíos y conflictos, recordemos sino cuando Munduruku comenta el “preconceito” que sufrió en sus primeros días en la capital paulista. No me atrevería a decir que la aculturación indígena en Brasil ha sido menor que en Perú, pero sí puedo afirmar que los migrantes indígenas en São Paulo, activistas y escritores específicamente, han aprendido a resguardar sus culturas y reconocer que ellos son las primeras poblaciones de lo que hoy conocemos como Brasil y que ellos llaman Pindorama. Es el territorio que reclaman y protegen. Y aquí cobra sentido la noción bermaniana de la traducción como ética: proteger lo lejano, proteger al otro. Así, en cada traducción de Munduruku hay un interés por transmitir su olhar, pero también por cuidar su ancestralidad y sus derechos originarios. Siendo un migrante-en-traducción, él subraya su “ser” Munduruku y la diferencia socio-política de su pueblo, especialmente en lo referente a cómo vivir y organizar sus territorialidades ya sea en la aldeias o en las ciudades.

Munduruku sostiene que la ciudad de São Paulo fue el territorio ancestral “dos Tamoios, dos Tupiniquin, dos Tupinambá, dos Guaianá, dos Guarú...” (p. 56). Por lo tanto, los migrantes indígenas son parientes de los primeros ciudadanos de esas tierras. Migrantes como Munduruku estarían recuperando, si bien simbólicamente y afectivamente, los espacios que fueron robados

por los colonizadores a las naciones Tupí, Oti y Kaingang durante siglos. En este sentido, y considerando además su labor como profesor y difusor cultural, considero que la traducción de Munduruku en *Crônicas de São Paulo* refuerza las movilizaciones indígenas por la defensa territorial en Brasil, la demarcación y los títulos de tierra a escala local. Asimismo, respecto del proceso migratorio, una frase como “Eu transformei a cidade em minha aldeia”, significa que los indígenas migrantes re-elaboran las cartografías de poder, demostrando que pueden continuar con sus prácticas territoriales en las ciudades. Así, Munduruku acentúa en sus crónicas que los indígenas migrantes no son sujetos dislocados, híbridos, sino que mantienen su indigenidad, el respeto por sus ancestros y sus modos de conocimiento, construyendo su agencia política como un grupo cultural diferenciado de la nación brasileña, pero de la cual también se consideran miembros tal como comprobaremos en el tercer capítulo de esta investigación.

Capítulo 3: “Amansar o branco”: Alianzas afectivas, tecnologías radiales y territorialidades en el *Programa de Índio*

Basicamente, as pessoas perguntam -porque esses índios falam tanto em terra? Só falam em terra, terra, terra... Mas eles só falam em terra, porque a única condição dos povos indígenas continuarem existindo, não só fisicamente, mas também culturalmente, é garantindo seus territórios.

Ailton Krenak, “Os índios e a constituinte”, 1985.

Introducción

Desde mediados de 1980, el Núcleo de Cultura Indígena de la *União das Nações Indígenas* (UNI) realizaba una labor de defensa de los derechos de los pueblos amerindios en Brasil. Mediante el uso de diarios y medios radiales, tal como he de explicar en este segmento, la UNI ayudaba a defender la integridad de las naciones Yanomami, Ticuna, Kaiowa, entre otras. Entre los organizadores de la UNI, hay que destacar el rol cumplido por Ailton Krenak. Este activista e intelectual, oriundo del pueblo Krenak en la zona de Minas Gerais, fue uno de los principales defensores de las tierras y vidas de los pueblos originarios en Brasil. En la actualidad, Ailton Krenak es reconocido mundialmente como un dirigente, un ambientalista y un escritor que ha tenido gran acogida gracias a su libro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019). Entre 1985 y 1991, Krenak se dedicaba a presentar, una vez por semana, el *Programa de Índio*. Transmitido por las emisoras de la radio de la Universidade de São Paulo (USP), dicho programa fue una herramienta fundamental para denunciar las violencias estatales y extractivistas contra las territorialidades y las vidas indígenas, así como para crear un imaginario de comunidad intertribal. Fue la periodista María Angela Pappiani quien propuso a las autoridades de la radio USP lanzar un programa hecho por los propios indígenas. Debido a su experiencia periodística,

Pappiani fue la productora y encargada de las ediciones de cada transmisión. En sus inicios, cada grabación se realizaba en el estudio de la universidad. Posteriormente, el Instituto Sedes Sapientiae ofreció una oficina a la *União das Nações Indígenas* (UNI) para que, desde allí, pudieran grabarse los programas. Esto les permitió mayor autonomía ya que, dentro de la misma radio USP, habían tenido confrontaciones con los dirigentes. A pesar de estos inconvenientes, las transmisiones persistieron en su esfuerzo por “amansar o branco”, frase acuñada por Ailton Krenak (fundador del *Programa de Índio*) para explicar cómo la UNI buscó producir diálogos con la esfera pública brasileña. En este sentido, como el historiador Manuel Coelho Albuquerque ha anotado: “O programa trazia, acima de tudo, uma intencionalidade educativa: informar, cativar, ganhar afetuosamente índios e não índios, convidar os ouvintes para um mergulho no universo indígena, sensibilizá-los pela conversa informal” (2013, p. 10). Fue un gesto desafiante educar a los colectivos “brancos”. Se buscaba demostrar que los sujetos indígenas eran dueños de conocimientos y sistemas políticos propios, que eran capaces de hablar con la nación, de criticar a sus autoridades y defender sus derechos. En estos aspectos reside la importancia del título de esta plataforma radial. Considerando la tradición de violencia que han experimentado las naciones indígenas en Brasil, la expresión “programa de índio” se refiere a una actividad mal hecha, echada a perder, y tiene un sentido extremadamente negativo. Entonces, *Programa de Índio* fue nombre escogido para reescribir los modelos de indigenidad patrocinados por la dictadura brasileña. Desde la perspectiva de la UNI, ese “índio” ahora participaba en la vida política del país, protestaba, tomaba las calles, viajaba por el mundo; afirmaba que no era, y nunca fue, una “criança”, sino un sujeto con derechos¹.

¹ Durante la dictadura, la noción de *criança* fue usada para negar los derechos de los sujetos indígenas.

Este capítulo propone analizar el *Programa de Índio* como un ejemplo de traducción territorial, el cual buscó producir relaciones con una amplia variedad de aliados amerindios y no-amerindios en el contexto de la transición democrática en Brasil (1985-1990), tanto a nivel local y global, tejiendo intermediaciones que conectaban etnicidades, cosmovisiones, praxis culturales y nociones de poder. Para la UNI, traducir (mediante tabloides, radios, discursos o marchas) significaba producir redes dialogantes con la finalidad de emponderar a las naciones amerindias en Brasil. Cada programa incluía diversas canciones ancestrales y testimonios de líderes, fomentando alianzas nacionales y transnacionales con autoridades políticas, organismos católicos, asociaciones humanitarias y ecologistas. Transmitir conocimientos ancestrales, difundir las amenazas, dolores y retos que vivían las naciones indígenas en la defensa de sus territorios, destacaron entre las principales metas del programa. La UNI comprendió que la radio era una plataforma clave para fortalecer la creación de un imaginario pan-indígena, y para consolidar alianzas nacionales y globales, haciendo posible que sus movilizaciones recibieran apoyo de diversos grupos sociales en el país y en el extranjero. La UNI confrontaba, de esta manera, las políticas de la dictadura que, en aquel periodo, llegó a considerar que las naciones indígenas atentaban contra la soberanía nacional al recibir financiamiento y ayuda desde Europa. De esta manera, en esta sección entiendo por traducción la producción y negociación de alianzas concretas, esto es, la construcción de conexiones con aliados no-indígenas a escala nacional y transnacional. Esta producción fue controlada por la UNI, a través de su programa radial, con el objetivo de obtener el reconocimiento político y legal de sus territorios en la Constitución brasileña de 1988. Así las cosas, me propongo subrayar la agencia y las estrategias políticas de los miembros fundadores de la UNI y organizadores del *Programa de Índio*. En tanto que

traductores territoriales, ellos identificaron la potencia de las transmisiones radiales para hacerse notar e intervenir en la esfera pública del país.

Acuñado por Jurgen Habermas en *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, originalmente publicado en 1962, el término "esfera pública" ha recibido una serie de replanteamientos. De acuerdo a Habermas, la esfera pública se refiere al espacio desde el cual la sociedad civil puede negociar con las políticas estatales, y por lo tanto está separado del gobierno. Para este autor alemán, la importancia de la esfera pública consistía en el intercambio de información que podía generar un consenso racional entre los ciudadanos y el estado. Desde la década del 90 este concepto viene siendo criticado desde diversas áreas de estudio. Por ejemplo, se ha cuestionado que Habermas ignorara las participaciones femeninas en la esfera pública europea, que para él estaría dominada únicamente por una racionalidad masculina (Guest 2003; Brooks 2019). Desde la teoría de los sistemas sociales, se ha cuestionado su matiz nacionalista y homogéneo (Emirbayer y Sheller 1998). En este sentido, los especialistas en *mass media* usados por grupos diaspóricos o minorías étnicas prefieren hablar de "esferículas" o mini esferas públicas. Constituidas por múltiples audiencias multiculturales y migrantes, las "esferículas" problematizan la noción de una esfera pública monolítica (Cunningham 2001; Griffiths y Barbour 2016).

Considerando los lineamientos de este trabajo, entiendo por esfera pública al espacio donde se forma y coordina la opinión pública de diversos ciudadanos que negocian políticamente para obtener derechos. Me interesa precisar que la UNI trató de intervenir en la esfera pública brasileña, produciendo alianzas con sus miembros, que no solo eran intelectuales sino también congresistas, diputados, ministros, jueces, sacerdotes y ciudadanos del día a día. A pesar de esta variedad, es importante remarcar que los traductores territoriales del *Programa de Índio* se

orientaron a interactuar con un tipo específico de esfera pública: una población no-indígena, los llamados “brancos”, a quienes transmitieron sus demandas políticas, conflictos territoriales y formas de vida. En palabras de Angela Maria Pappiani: “Mas a iniciativa seria voltada para a população urbana, formada pelos “brancos” (...) Como dizia Ailton Krenak, se apropriando de um termo usado pelos indigenistas, era um programa para ‘amansar o branco’, civilizar essa gente distante, com um pensamento tão diferente dos povos indígenas” (2012, p. 112).

Cada programa buscó transformar el imaginario cultural de esta esfera “branca”, moldear una opinión pública favorable a los reclamos indígenas, combatir el pensamiento colonial que regía los comportamientos y los afectos de esta audiencia. Con este gesto, además, las naciones indígenas dejaban de acatar los discursos hegemónicos que habían dominado las relaciones interétnicas durante los periodos históricos del Imperio o la República. Ahora eran ellos quienes creaban sus propias pautas para interactuar con el estado y sus ciudadanos. La UNI produjo una “relação de encontro verdadeiro, de trocas e de conhecimento mútuo” en aras de fortalecer su agenciamiento político en uno de los momentos más cruciales de la historia republicana en Brasil, a saber: el retorno a la democracia luego de veintiún años de dominio militar.

Las formas en que la UNI utilizó la radio como herramienta política significaron respuestas contrahegemónicas ante las representaciones exotistas de la fotografía o el cine. La tecnología ha desempeñado un rol clave para legitimar dicotomías culturales y procesos violentos de colonización. Deborah Poole (1997) recuerda cómo la fotografía sirvió para justificar jerarquías y clasificaciones raciales, mientras que Fatimah Tobing Rony (1996) analiza en qué medida el cine incentivó la producción de numerosos estereotipos indígenas. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, numerosos pueblos originarios supieron aprovechar su contacto con tecnologías mediáticas para fortalecer sus luchas políticas e interacciones

intertribales². Por ejemplo, la University of Oklahoma auspició la emisión radial de *The Indians for Indians Hour* entre 1941 y mediados de 1970. Creado por Don Whistler, líder de la tribu Sac and Fox, este programa buscó crear “an intertribal network for announcing the events of life, from birthdays, to military service, to religious services, to tribal governments meetings”. Igualmente, el periódico *Tundra Times*, lanzado en 1962 en Alaska, fue “the first mass medium to effectively span the distances and bridge the differences that had historically separated Aleuts, Yup’ik and Inupiat Eskimos, and Athabaskan, Tlingit, Haida, and Tsimshian Indians” (Daley and James, 2004, p. 82). De modo semejante, la União das Nações Indígenas se apropió de las ondas radiales para expresar el empoderamiento nativo y difundir sus reclamos por ciudadanía y demarcación territorial dentro de la esfera pública brasileña.

La producción del *Programa de Índio* no implicó sólo una interacción con nuevos formatos tecnológicos, sino que expresó un claro interés por auto sustento y auto-determinación. Se trató entonces de un proyecto radial que desafió lo que Luis Cárcamo-Huechante, para el caso chileno, ha llamado “colonized airwaves” (2013). Es decir, ante el poder de las élites brasileñas que han controlado las tecnologías mediáticas del país, el *Programa de Índio* no solo hizo audibles demandas ignoradas por otros medios, sino que generó sus propias redes de distribución en diálogo con numerosas *aldeias*. Asimismo, su estructura siguió modelos ancestrales de sociabilidad. La UNI, en este sentido, articuló prácticas tradicionales con nuevos soportes

² Considerando la amplitud bibliográfica sobre los *mass media* indígena en las Américas, mencionaré los casos que han sido de gran apoyo para escribir este capítulo: Daley, Patrick J. y James, Beverly A. *Cultural Politics and the Mass Media. Alaska Native Voices* (2004); O’connor, Alan. *The voice of the mountains. Radio and anthropology* (2006); Rincón, Omar et al. *Ya no es posible el silencio. Textos, experiencias y procesos de comunicación ciudadana* (2007); Wilson, Pamela y Stewart Michelle (Eds.) *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics* (2008); Mora, Pablo. *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia* (2015).

tecnológicos, tales como la prensa, radio y cine³. Respecto de las conexiones entre ancestralidad y producción radial, Mario Murillo cuenta que la primera antena de *Radio Payu'mat*, en la comunidad Nasa de Santander de Quilichao (Cauca, Colombia), fue destruida tres veces por una tormenta ya que había sido colocada sin antes pedir la protección de los chamanes de la región. Posteriormente, “The Walas (spiritual leaders) conducted a traditional Nasa cleansing ritual to synchronize the transmitter with the land and the sky, thereby protecting it from future lighting strikes or other natural calamities” (2008, p.154). Partiendo de esta anécdota, propongo que el *Programa de Índio* usó frecuencias radiales para reproducir prácticas tradicionales que se realizaban -y se realizan- dentro de muchas *malocas* indígenas en Brasil, tales como el canto de los *passarinhos*, las ceremonias de los *pajés*, las reuniones al pie del fuego, las narraciones de profecías y relatos fundacionales. Así, la radio permitía “a possibilidade do uso de outras linguagens na comunicação como as histórias, as narrativas tradicionais, a música, os sons naturais das aldeias” (Pappianni, 2012, p.111). Ailton Krenak, presentador del programa, ha resaltado además que uno de los pilares de esta experiencia radial fue la relación íntima con los ancianos y los chamanes de las comunidades. En una entrevista de 1989, Krenak explicó los lazos de la UNI con los líderes espirituales como sigue: “seres que ficaram lá dentro da floresta ampliando o horizonte de conhecimento e sabedoria. Aí nós fizemos uma grande amizade; e uma decisão que tomamos foi de termos um tipo de atuação juntos” (2015, p. 42)⁴.

³ En este capítulo me centraré, principalmente, en el *Programa de Índio*. No obstante, la UNI también lanzó un periódico llamado *Jornal Índigena* que solo tuvo cuatro números entre 1984 y 1985. Asimismo, en 1989, la UNI auspició el documental *Aos ventos do futuro* de Hermano Penna.

⁴ En la comunidad de Simíatug (Ecuador), los miembros de la radio Runacunapac Yachana Huasi mencionan que su local fue construido en trabajo colectivo o minga, una práctica tradicional andina de colaboración. Asimismo, remarcan que debido a su relación con los líderes espirituales de su comunidad, la radio se llama “La casa de la gente sabia” (O’connor, 2006, p. 44).

He organizado esta sección en tres partes. En primer lugar, describo el contexto histórico del movimiento indígena liderado por la UNI en conexión con las principales agendas del *Programa de Índio* entre 1985 y 1990. Luego, ofrezco mi definición de traducción territorial en diálogo con la noción de alianzas afectivas propuesta por Ailton Krenak. Por último, analizaré una serie de transmisiones enfocadas en la lucha de la UNI por el reconocimiento de derechos indígenas en la constitución de 1988⁵ y en las denuncias contra la masacre del pueblo Tikuna a manos de madereros. En todas estas grabaciones advierto una necesidad por traducir las concepciones indígenas del territorio, sus historias, dolores, desesperaciones y esfuerzos por defenderlo. La traducción territorial propuesta por el *Programa de Índio* tuvo la clara intención de afectar al público, de invitarlo a una identificación afectiva con el movimiento indígena, en aras de facilitar encuentros pluriculturales, recibir apoyo financiero y consolidar su agencia política.

Cabe precisar que las grabaciones del *Programa de Índio* permanecieron con Angela Maria Pappiani luego que Ailton Krenak decidiera dejar la ciudad de São Paulo para vivir en Minas Gerais. El plan de Krenak era llevar consigo todo el material producido en aquellos años por el Núcleo de Cultura Indígena de la UNI, desde cassettes, fotografías, cartas, libros y afiches. Sin embargo, debido a cuestiones logísticas, las grabaciones del programa se quedaron en la casa de Pappiani, precisamente en un armario desde 1991 hasta el 2009 (entrevista personal, 2019). Posteriormente, ella buscaría las formas de proteger y difundir esa información. Fue así que, a través de la institución Ikoré, pudo crearse un archivo digital de los programas. Actualmente, Ikoré tiene los derechos de este archivo, pues la UNI nunca tuvo la condición jurídica necesaria

⁵ Como examinaré más adelante, el éxito de la traducción territorial, dentro de la asamblea constituyente, se reflejaría en la aprobación de los artículos 231 y 232 de la constitución brasileña.

para registrarse en los registros públicos del país. La digitalización implicó un año de trabajo intenso, especialmente tratándose de un material antiguo. Asimismo, se preparó el contenido y se editaron las imágenes que acompañan cada programa en el sitio web. Así las cosas, esta investigación se ha basado en la escucha de los programas digitalizados por Ikoré; en las conversaciones con Angela Maria Pappiani; y en la revisión de las cartas enviadas a Krenak desde diversas aldeas, conservadas en los archivos del Instituto Socioambiental en la ciudad de São Paulo.

En el Brasil de hoy, venimos siendo testigos de un firme proyecto de exterminio en contra de las naciones amerindias. Dicho proyecto es encabezado por el presidente Jair Bolsonaro, quien no duda en usar leyes, decretos, declaraciones en redes sociales o discursos presidenciales, para asegurar ese genocidio. Por esto, resulta urgente volver a este programa a fin de aprender sobre las estrategias y resistencias que han sido parte de la historia de estos pueblos. Los organizadores y entrevistados del programa nos han legado una agenda de lucha que debemos actualizar para reforzar el empoderamiento amerindio. Asimismo, volver a escuchar estas emisiones radiales nos ha de permitir entender el talante desafiante de la radio dirigida por miembros de las naciones Quechua, Mapuche o Nasa en Abiyala

Hacia una Nueva República: las sobrevivencias de la dictadura en Brasil

En enero de 1985, mediante elecciones indirectas, Tancredo Neves fue elegido nuevo presidente de Brasil luego de veintiún años de dictadura militar. Muchos ciudadanos consideraron que Tancredo ayudó a la “re-democratización” del país, considerándolo un

“salvador” o un “ídolo” (Skidmore, 1988, pp. 260-261)⁶. Sin embargo, Neves, como candidato del partido Aliança Democrática, mantuvo relaciones próximas, incluso amigables, con los militares. En este sentido, “he announced publicly that his government would not question the armed forces, nor investigate the crimes that had been committed during the dictatorship” (Schwarz-Starling, 2018, p. 561). Presentándose como un político que quería garantizar la reconciliación nacional, él simbolizó el modelo perfecto para mantener la tradición dictatorial a pesar del cambio de régimen (Castro y D’ Araujo, 2001, p.16). En realidad, la transición democrática había sido un plan elucubrado por los militares –como parte de su proyecto “revolucionario”– desde el golpe de estado que dieron al presidente João Goulart el 31 de marzo de 1964⁷. Así, por ejemplo, el general Ernesto Geisel declaró en 1974, no sin una dosis de cinismo, que los militares estaban comprometidos con un “sincere effort toward a gradual but sure democratic improvement” (Citado en Skidmore, 1988, p. 164)⁸. Para Aloysio Carvalho, los intereses de Geisel fueron la “institucionalização de um regime que anunciava medidas liberalizantes, mas as condicionava à consolidação do projeto autoritário” (2005, p.129). La propuesta democrática de Geisel no toleraría ningún tipo de oposición, ni de los partidos

⁶ Al enterarse de su fallecimiento, Ulysses Guimarães, entonces presidente de Câmara dos Deputados, no dudo en afirmar: “Entregue a Deus pelo Santo, São Francisco, você [Tancredo Neves] vai inspirar a salvação do Brasil (2011, p. 336).

⁷ La cúpula militar que lideró el golpe de estado justificó sus acciones en nombre de un proyecto de revolución económica en el país. La revolución de los militares se planteó como un rechazo radical o, mejor dicho, una “contra-revolución” que buscaba mermar las políticas iniciadas por Goulart. Como bien indica James N. Green en *We cannot remain silent*: “Rather than aborting a revolution, the military stepped in to overturn the moderate reforms put forth by Goulart in early 1964” (2010, p.21).

⁸ Desde el inicio de su mandato, el general Humberto de Alencar Castelo Branco prometió que los militares velarían por un retorno a la democracia. Dentro de los mandos militares, la democratización del país generó un conflicto interno entre los llamados “castelistas” y la *linha dura* que buscaba perpetuarse en el poder. Siguiendo a Skidmore, resulta lógico que Geisel prosiguiera el proyecto de la transición democrática de los “castelistas”. De acuerdo a este historiador: “Immediately after the 1964 coup, Geisel helped organize officer pressure on the Congress (...) to elect Castelo Branco president. Once elected, Castelo named Geisel head of his Military Presidential Staff. There he helped ward off the *linha dura* while also increasing presidential power” (p.161).

políticos ni tampoco de los movimientos civiles. Como Adriano Nervo Codato explica, “a variante adotada deveria comportar uma liberalização do regime ditatorial, mas não necessariamente a democratização do sistema político” (2005, p.92). Considerando estos factores, advierto que el pasaje de la dictadura a la democracia ilustró cómo las modalidades de poder, y formas de pensar, de los militares persistieron en la vida política brasileña mucho después de 1985. Esto se debió a que Tancredo Neves nunca propuso una separación radical con la cúpula militar. Con sutileza, en discurso del 15 de enero de 1985 al ser electo presidente, plantearía un tono cordial y reconciliatorio que habrá de marcar hasta hoy las relaciones con la dictadura. Con un estilo sutil de hacer política, que incluiría agradecimientos a João Figueiredo, último presidente militar, Neves señaló: “Para uma conciliação maior sem prejuízo dos compromissos de partido e de doutrina, convoco os homens públicos brasileiros e todos os cidadãos de boa-fé. No serviço da Pátria há lugar para todos” (2011, p. 323). Él cumplía así con los requisitos que al parecer lo hicieron un candidato ideal, o tolerable, para los intereses militares. Como indican Schwarcz y Starling: “Mr. Neves must have seemed like a relatively palatable candidate to President Figueiredo and his supporters” (2018, p.560).

Pocos meses luego de ser electo presidente, y sin nunca ejercer propiamente su mandato, Tancredo Neves falleció el 21 de abril de 1985 debido a graves problemas de salud. Su muerte provocó una crisis política en el país. Sin embargo, su vicepresidente, José Sarney, asumiría el mando presidencial de la Nueva República. Como veremos a continuación, Sarney no sólo prosiguió con un trato cordial con los militares, sino que, en muchos aspectos, su gobierno reprodujo medidas dictatoriales, especialmente en su relación beligerante con las naciones

indígenas del país⁹. Durante su mandato, Sarney impuso un fuerte control federal sobre el Congreso. Esto fue evidente en los arreglos para conformar la asamblea constituyente encargada de redactar la constitución de 1988. Imponiendo su autoridad de flamante presidente, Sarney insistió que la asamblea constituyente no podría ser exclusiva sino congresal. Es decir, que sus miembros serían los congresistas y diputados electos en las próximas elecciones de noviembre de 1986. Se trataba de una estrategia política que debilitaba el poder de la constituyente, la hacía más manipulable y, sobre todo, permitía pactos con partidos o representantes individuales según los intereses del gobierno. Una de las principales preocupaciones de Sarney desde que asumió la presidencia fue permanecer en el mandato cinco años cuando la regla ordenaba solo cuatro. Así, a través de alianzas con diversos parlamentarios, Sarney logrará mantenerse en el poder hasta 1989.

Asimismo, Sarney también buscó neutralizar los movimientos sociales que venían surgiendo en el periodo de transición, impidiéndoles tener participación directa en las decisiones del congreso. Al respecto, su primera medida fue conformar la Comissão Provisória de Estudos Constitucionais (CPEC), también conocida como “Comissão de Notáveis”, liderada por Afonso Arinos, y que no aceptó ninguna injerencia popular en sus decisiones. Una vez que la Asamblea Constituyente comenzó su trabajo en febrero de 1987, Sarney le prohibió alterar la constitución de 1967, privilegiando la continuidad de legislaciones dictatoriales. De acuerdo al historiador brasileño David Maciel, para el gobierno “democrático” de Sarney “a soberania da Assembléia deveria limitar-se exclusivamente à elaboração da nova Carta, a vigorar apenas após sua

⁹ Respecto de este continuismo dictatorial, el antropólogo Viveiros de Castro ha indicado: “O Brasil, pra mim, é um grande motivo de pessimismo, desde o fato de nós jamais acertarmos as contas com a ditadura — é uma vergonha o Brasil não ter feito o que fez a Argentina, o Chile... — e o fato de que nós vivemos (...) como uma democracia tutelada, “consentida” pelos militares até certo ponto” (2019, Web).

promulgação, sendo inaceitável qualquer modificação na legislação e na Constituição vigentes (...) Portanto, a Constituinte faria nada mais que uma nova reforma na institucionalidade autoritária” (2008, p.215). Así, Sarney representó un cesarismo político en tiempos de vuelta a la democracia. Su autoridad presidencial prevaleció sobre el poder legislativo, pudiendo interferir en diseño de la constitución para asegurar la gobernabilidad del país. Él reproducía así una mentalidad autoritaria que ha impregnado a la sociedad brasileña por décadas. Schwarcz y Starling nos ofrecen un viñeta lapidaria de este presidente, enfatizando su impronta dictatorial:

Like many other Brazilians politicians he was an incarnation of a new type of *coronelismo*, which continued many of the practices characteristic of the First Republic. These included a disregard for the rules of democracy, a strong sense of being above the law, an incapacity to distinguish between what is public and what is private property, and the use of power to obtain jobs, contacts, subsidies and other favours for family and friends (2018, p. 563).

Considerando las inclinaciones políticas de Sarney, concuerdo con el texto de Jefferson Goulart, “Processo constituinte e arranjo federativo” (2013), en que la constitución de 1988 no puede entenderse como un documento imparcial de justicia. Para este autor, la constitución fue escrita en un contexto de continuidades dictatoriales. ¿En qué medida la dictadura permeó la Carta Magna brasileña? Quiero plantear una respuesta enfocándome en cómo los derechos indígenas, a pesar del tránsito democrático, siguieron siendo atacados como en los llamados “anos do chumbo”. En aquel periodo, por ejemplo, bajo la administración de Emílio Garrastazu Médici, numerosas comunidades indígenas sufrieron las consecuencias del proyecto de la BR-230 o rodovia Transamazônica en 1972. Construir esta carretera supuso una campaña de exterminio contra numerosas poblaciones indígenas. Dichas políticas de aniquilación fueron

promovidas por los militares mediante el amparo de las instituciones que, en principio, deberían haber protegido a las poblaciones indígenas: primero el SPI (Servicio de Protección Indígena, que funcionó desde 1910 hasta 1967) y luego la FUNAI (Fundação Nacional do Índio, creado en 1967). Como recuerda Davis en *Victims of the Miracle* (1977), los trabajadores de la construcción y los mismos representantes de la FUNAI violaban a las mujeres indígenas de la región con total impunidad. Debemos mencionar además la creación de reformatório Krenak en 1969, en donde los sujetos indígenas recluidos eran explotados y sometidos a diversas torturas. Asimismo, la dictadura promovió el exterminio del pueblo Waimiri Atroari en 1974. Finalmente, el presidente João Baptista Figueiredo, en 1983, firmó la exposición de motivos N° 055 que incentivaba el avance de la industria minera en suelos nativos.

En 1967, el informe del fiscal Jader de Figueiredo Correia concluyó “that through lack of assistance, the SPI had ‘persecuted the Indians to the point of extermination’” (Citado en Seth Garfield, p.143). En una de las páginas del informe puede sentirse la indignación y frustración ante los crímenes de la SPI: “É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça”. Estas bestialidades y suplicios seguirán ejecutándose a través de la FUNAI e incluso durante la Nueva República. Así, bajo el gobierno de Sarney, sobrevivió el racismo, el odio y la violencia militar contra los sujetos indígenas del país. El estado brasileño nunca dejó de lado su interés económico en la Amazonía, promoviendo el Projeto Calha Norte en 1985. Sarney, además, aprobó las leyes N° 94.606 (07/14/1987) y N° 97.507 (02/13/1989) que legitimaban operaciones extractivistas en los

territorios de los Waimiri-Atroari y Yanomami, respectivamente. Estas medidas, firmadas en tiempos de democracia, repetían el desinterés del cenáculo dictatorial por proteger las tierras indígenas.

Para ilustrar esta continuidad de la violencia contra las naciones indígenas quiero analizar, brevemente, una secuencia del documental *Aos ventos do futuro*, dirigido por Hermano Penna y auspiciado por la UNI. El filme inicia con una voz-en-off que lee, en 1989, la exposición de motivos N° 055 que fuera promovida en 1983. Escuchar esta voz “strains toward a present sense beyond sound” (Nancy, 2007, p. 6). Esa presencia que sentimos son los códigos de la dictadura que sobreviven, que son actualizados dentro de un régimen, en apariencia, democrático. A través de la lectura de la exposición, las presencias militares se vuelven sonidos que irán ocupando espacios gubernamentales, penetrando en diversos escenarios del Planalto en Brasilia. En una de las primeras escenas vemos la escultura de Themis, la diosa de la justicia (Figura 3.1). El sentido de esta imagen es impactante. El director ha querido subrayar cómo los signos dictatoriales (en este caso la exposición de motivos del presidente João Figueiredo que escuchamos) circulan alrededor de espacios actuales en 1989. Leída por la voz-en-off, el sonido de la ley cubre el cuerpo de Themis, sus manos, sus ojos, su rostro. Es como si nunca hubiera habido una transición, como si la dictadura sobreviviera en la democracia y siguiera atentando en contra de los derechos indígenas. Hermano Penna nos recuerda que las leyes promulgadas por la cúpula militar, incluso durante la democratización, continuaron violentando a los pueblos originarios. El mensaje es contundente: para ellos nunca ha habido justicia ni en tiempos dictatoriales ni democráticos.



Figura 3.1: Diosa de la justicia en el Planalto de Brasília (*Aos ventos do futuro* 1989).

En medio de los debates constitucionales, Sarney rechazó aceptar el “anteprojeto de Constituição” presentado por la comisión Afonso Arinos en septiembre de 1986 y el “projeto de Constituição da Comissão de Sistematização” presentado por Bernardo Cabral en julio de 1987. Para el presidente, aquellos textos proponían un cambio radical para democratizar al país, significando un riesgo para las cúpulas militares que buscaban mantener su poder. Como ha anotado Jorge Zaverucha (1994), Sarney fue defensor de una democracia “tutelada” por los militares. Por lo tanto, resultaba lógico su rechazo a cualquier documentación que cuestionara la continuidad del autoritarismo. Por ejemplo, presionado por los lineamientos del gobierno, Bernardo Cabral, relator-general de la asamblea constituyente, reemplazaría su primeros documentos por otros que daban mayores beneficios al poder de Sarney y los militares, tales como el “Primeiro Substitutivo ao Projeto de Constituição” (26 de agosto de 1987) y el “Segundo Substitutivo” (18 de septiembre de 1987), conocido también como Cabral II. En especial, este último texto siguió los parámetros desarrollistas impuestos por Sarney. Como Ailton Krenak demostró, la principal preocupación del Cabral II fue garantizar el incremento de industrias extractivas en territorios indígenas tal como sucediera con los proyectos extractivistas

de la dictadura. Otro aspecto perjudicial planteado por el Cabral II, fue proponer una separación entre indígenas que vivían en las florestas y aquellos que mantenían contactos con la sociedad brasileña. El objetivo de esta separación fue disminuir los derechos indígenas adquiridos. Los indios aculturados dejaban de ser reconocidos como los dueños de sus tierras ya que no eran, según la prescripción indigenista, nativos auténticos. Como consecuencia de esta clasificación, las industrias extractivistas podían ocupar y explotar territorios ancestrales sin ninguna penalidad. En paralelo con estas propuestas constitucionales, Sarney también aprobó los decretos 94.945 y 94.946 el 23 de septiembre de 1987, autorizando la creación de colonias indígenas y oficializando la explotación de oro y madera en el área Amazónica. Asimismo, su gobierno fomentó el proyecto Calha Norte que no hacía sino reproducir el modelo de seguridad nacional enarbolado por los militares. Debido a este proyecto, numerosas tierras ancestrales perdieron su estatus legal y los colonos (*settlers*) se vieron libres de organizar invasiones y matanzas. Finalmente, a lo largo de su presidencia, Sarney retrasó el proceso de demarcación de tierras indígenas y nunca mostró ningún interés por confrontar a los garimpeiros que invadieron los territorios Yanomami. En “Terra: organismo vivo”, una entrevista con Jan Fjelder y Carlos Nader en 1989, Ailton Krenak, criticando duramente la relación de Sarney con los pueblos originarios, sentenció: “Ele nao tem vergonha na cara. Se tivesse, ele teria morrido de enfarte muito tempo atrás” (2015, p.46). No tener “vergonha”, vergüenza, alude aquí al desinterés de este mandatario frente a los reclamos nativos. He mencionado todas estas referencias ya que reflejan no sólo las políticas anti-indígenas de Sarney, sino que comprueban cómo las prácticas y leyes dictatoriales sobrevivieron dentro de la democracia brasileña.

Una red de traductores indígenas: la União das Nações Indígenas en la Nueva República

Si tenemos en cuenta el coronelismo de Sarney y las limitaciones de la asamblea constituyente ante el control federal, podríamos concluir que la agencia indígena fue reducida o casi invisible en el periodo de transición democrática. No obstante, en estos años, las poblaciones indígenas cimentaron las bases de su participación política en el país. En 1980, Álvaro Tukano, Ailton Krenak, entre otros intelectuales indígenas, fundaron la União das Nações Indígenas. Sus primeras siglas fueron UNIND y que luego, en 1981, se cambiarían a UNI. Más que una organización política, y bastante más que un movimiento circunscrito a la década del 80, la UNI fue en Brasil una respuesta indígena, urgente y necesaria, en oposición a la historia de colonización brasileña. Normada por la migración de sus miembros, las alianzas interculturales, la energía de su activismo, y la voluntad de desafiar las políticas dictatoriales de protección al indio, la UNI cimentó la articulación interna de las diversas naciones indígenas alrededor del país y el reconocimiento de sus derechos territoriales y ciudadanos. Según el balance que rige a los partidos políticos por la obtención de beneficios, la culminación y máximo logro de los esfuerzos de la UNI fue la aprobación de la sección “Dos Índios” en la Constitución de 1988. Pero las actividades de la UNI fueron más allá de las leyes brasileñas. Buscó redefinir la concepción nacional del sujeto indígena, recuperar la autoestima de las poblaciones nativas, valorando sus producciones culturales, incluyendo sus voces en los debates coyunturales del país, transmitiendo sus mundos ontológicos con el fin de afirmar su diferencia a través de contactos intertribales y transnacionales.

La UNI se convirtió en el pilar del llamado movimiento indígena brasileño, liderando una cruzada de resistencias y negociaciones en diálogo con aliados y autoridades dentro y fuera del

país¹⁰. Nuevamente, el nombre resulta aquí clave para entender la orientación política de este grupo. Frente al poder de la República Federal de Brasil, también llamada Unión, las naciones indígenas se agrupaban y organizaban siguiendo sus propias prácticas de poder. Constituían otro tipo de unión o articulación, no sólo brasileña, capaz de autogobernarse y organizarse siguiendo sus propias tradiciones sociopolíticas y onto-epistémicas. El término más desafiante aquí es, sin embargo, el de naciones indígenas. Frente al discurso dictatorial de seguridad nacional que velaba por la soberanía del país, la UNI proponía hablar no de una sino de muchas naciones, buscando que se reconozca la condición pluricultural de Brasil. Cabe indicar que la UNI no pretendió una homogeneización de las diferentes poblaciones indígenas¹¹. Al respecto, Krenak ha explicado: “Um movimento indígena unificado iria reduzir muitas etnias e línguas a ocidentalização (...) Isso acabaria por homogeneizar os índios” (2015, p. 221). Antes que pensar en los modelos políticos de las naciones latinoamericanas, la UNI utilizó el concepto de “união” o articulación como una herramienta práctica que les permitiera dialogar con congresistas y diputados brasileños en el contexto de democratización¹². Enfatizar la existencia de múltiples naciones resultaba así la forma más viable para derruir los discursos indigenistas de la dictadura e impulsar nuevas relaciones interétnicas y políticas con el gobierno.

¹¹ En entrevista con Daniel Munduruku (2012, p.208), el líder indígena Marcos Terena rechaza que el movimiento indígena haya buscando congregarse a las poblaciones nativas como si se tratase de un sindicato. De manera semejante, Ailton Krenak ha cuestionado la idea de un partido indígena como bloque unitario. Declara así: “precisamos lutar para ter representação indígena no Congresso, no Senado, pelos nossos interesses, pelo pensamento indígena. Mas não através de um partido” (2015, p.227).

¹² Agudamente Alcita Rita Ramos (1993) y Beatriz Perrone-Moisés (2010) han argumentado que la noción de “naciones indígenas” surgió debido a la agenda indigenista de grupos religiosos y ONGs. No obstante, sus críticas se basan más en los planteamientos de Pierre Clastres sobre las organizaciones Tupi-Guaraní que en un diálogo con activistas indígenas en el Brasil contemporáneo.

De acuerdo con Daniel Munduruku (2012, pp. 210-211), la UNI surgió en medio de las asambleas organizadas por el Conselho Indigenista Missionario (CIMI) a fines de la década de 1970. En tales reuniones comenzarían a formarse subjetividades e imaginarios pan-indígenas en aras de promover intercambios de ideas, costumbres y luchas. Tiempo después, los propios sujetos indígenas propusieron sus propias agendas, organizando encuentros que ya no fueran monitoreados o dirigidos por padres católicos o antropólogos. De esta manera, la UNI facilitó diálogos interculturales entre diversos pueblos con la finalidad de reforzar su identidad, su agencia y sus derechos territoriales. En carta del 13 de agosto de 1986, enviada para Ailton Krenak desde Boa Vista (Roraima), los líderes Davi Yanomami, Gilberto Macuxi y Andrade Macuxi, enfatizaban la importancia de apoyarse entre ellos y ser miembros de la UNI. Leemos así:

Queremos trabalhar juntos e esclarecer que somos povos unidos através da UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI) no Brasil. Andamos de mão para enfrentar as dificuldades. Nos três povos indígenas unidos no trabalho significa que Macuxi e Wapixana tomará conhecimento dos problemas dos Yanomami e que os Yanomami tomarão conhecimento da realidade dos Macuxi e Wapixana (Archivo ISA).

La UNI expandió la idea de que, trabajando en conjunto, las naciones indígenas podrían confrontar con más fuerza las “dificultades” de la colonización. Esto implicaba, como refiere la cita, tomar “conhecimento da realidade” de otros colectivos, esto es, aprender sobre sus cosmovisiones, conflictos y esperanzas. Sin embargo, estas relaciones inter-tribales, a través de cartas, viajes, reuniones, no pretendieron anular las particularidades socio-históricas de cada pueblo. De hecho, la UNI criticó severamente los discursos de integración y tutelaje que pretendían convertir a los sujetos indígenas en miembros de la nación, borrando sus diferencias

culturales y políticas. Así, en contraste con los partidos brasileños convencionales, la UNI no fue una entidad oficial que representaba a minorías en un bloque unido. Por este motivo, Krenak y Munduruku prefieren hablar de un indio-en-movimiento antes que de un único movimiento indígena. En línea con estos principios, y proponiendo una organización simétrica entre sus miembros, la UNI sustituyó, rápidamente, su inicial esquema conformado por 3 secretarios generales. Al respecto, en el texto “A UNI e a autodeterminação”, publicado en el periódico *Porantim* (Nº 55, septiembre, 1983), Ailton Krenak resaltó: “Hoje nós estamos organizados na forma de coordenadorias regionais em que os coordenadores da UNI, na medida do possível, estarão em suas comunidades mesmo. E o plano desse trabalho é que dentro de cada comunidade exista um conselho coordenador que vai representar juntos as outras coordenadorias, a nível nacional da UNI” (10). Se planteó así un trabajo en red con diversos delegados en el país, ya que el principal interés era escuchar las voces de las comunidades más alejadas, contando con su participación en los debates constitucionales de la época. De esta manera, la UNI encabezó un movimiento civil que buscaba afirmar el poder político de las naciones indígenas en el proceso de redemocratización del país. En este contexto, la UNI identificó rápidamente la importancia de los soportes escriturales y radiales para difundir sus defensas de territorio. Fue debido al uso de estrategias de comunicación que la UNI logró conexiones intertribales y la difusión de las protestas nativas dentro de la esfera pública brasileña.

El *Jornal Índigena*, una publicación lanzada entre 1984 y 1985, representó el primer esfuerzo de la UNI para establecer conversaciones con la esfera pública brasileña. De hecho, el origen de este boletín nació de la colaboración entre la UNI y los estudiantes de derecho de la Universidade de São Paulo. El *Jornal Índigena* intentó crear una red de conexiones tanto a escala local y nacional. Su misión fue transmitir información sobre el trabajo de la UNI a las diversas

naciones indígenas, con la esperanza de construir redes entre ellas, incluso si eran enemigas. Distribuir el periódico contribuía así a la consolidación del movimiento indígena, buscando producir una concientización en las comunidades sobre la coyuntura del país, mostrándoles la importancia de articular luchas en común. Sin dudas, el *Jornal Índigena* fue una pieza fundamental para la formación política de los líderes indígenas que, como ha advertido Marcos Terena, ya no buscaban “ganhar cobertor, sandálias, calção” sino que comenzaron “a lutar por direitos concretos que irão beneficiar suas aldeias, que é a terra” (Citado en Munduruku, 2012, p.200).

Esta publicación, además, cumplió el rol de informar al público brasileño, de un modo general, sobre las principales tragedias que sufrían los sujetos nativos en la lucha por defender sus territorios. La portada del primer número del *Journal Índigena*, editado en julio de 1984, manifiesta el deseo por compartir con lectores brasileños la violencia que sufrían los pueblos Xocó, Krenak y Kiriri, sus formas de luchar y organizarse. En aquella portada destacaban las siguientes noticias:

Edição dedicada à vitória do povo Xocó!

Fazendeiros e pistoleiros fazem ataque e matam um índio. Mais 3 índios ficaram feridos a bala. Índios Kiriri estão sofrendo muita perseguição.

Os índios Krenak, Maxakali e Xakriabá, do estado de Minas Gerais, estarão realizando o seu 1º Congresso nos dias 26 e 27 de julho, em Belo Horizonte.

Esta portada expresa un contrapunto entre la violencia colonial y la resistencia indígena. Por un lado, poblaciones nativas, como los Kiriri, experimentan numerosas amenazas en su cotidiano, viviendo persecuciones, siendo heridos y atacados sin ninguna protección. Por otro

lado, se resaltan sus victorias ante la colonización brasileña, como el caso de los Xocó, quienes, como indica más adelante el boletín, recuperaron la Ilha de São Pedro como su territorio ancestral (1984, p.3). Asimismo, las reuniones indican otras formas de liberación indígena. Así, los Krenak, Maxakali y Xakriabá, cuyas tierras tradicionales constituyen lo que hoy es Minas Gerais, organizaron encuentros para fortalecer su agencia. Hacer referencia a diversas naciones tenía una finalidad práctica. La UNI intentaba articular un frente capaz de convertirse en fuerza política dentro de la Nueva República. El movimiento indígena reconoció que para demostrar el empoderamiento de los pueblos originarios era necesario un aprendizaje mutuo, de tal modo que los Krenak y los Xocó pudieran conocerse entre sí aún sin tener ningún contacto. Ellos tenían que probar a la nación brasileña sus lazos de solidaridad más allá de distancias geográficas, experiencias culturales e inclusive enemistades históricas. De esta forma, podrían confrontar las políticas indigenistas. En palabras de Alvaro Tukano, fundador de la UNI y uno de los más respetados líderes indígenas en Brasil, “A união entre os índios é necessário, porque somos muito avistados pela civilização” (1984, p.2).

Ser “avistados” se refería a la forma en que la dictadura observaba a las naciones indígenas para controlarlas. Los militares desarrollaron una campaña de control del territorio, de las culturas y los procesos de conflicto indígenas. En este sentido, “One of the divisions of the Conselho de Segurança Nacional (National Security Council) conducted studies, elaborated reports, and formulated policy on matters concerning indigenous populations, Amazonian settlement, and land conflicts (Garfield, 2001, p. 142). El *Jornal Índigena* difundió las diversas formas de movilización nativa como una forma de agencia y defensa contra las políticas dictatoriales. Por ejemplo, en la portada del ejemplar 3 del año 1985, observamos a un hombre de la nación Suruí en primera plana (Figura 3.2). Con el título de “Conflitos” se hacía referencia

a la violencia que los pueblos originarios han padecido a lo largo de la formación histórica de Brasil. Sin embargo, dichos conflictos comenzaban a ser resistidos por los nativos, quienes aprendían a estar vigilantes y cuidarse entre ellos mismos. El sujeto Suruí aparece ante nosotros con los ojos fijos, desafiantes. De ser necesario, protegerá su tierra a mano armada. Mirada atenta, ceño ligeramente fruncido, un arma al hombro, configuran el trasfondo histórico de esta imagen. Roland Barthes ha dicho que: “la Photographie emporte toujours son référent avec elle (...) ils sont collés l’un l’autre” (1980, p.17). La expresión barthesiana enfatiza la doble naturaleza de la fotografía. Por un lado, como acierta la traducción al inglés, Barthes indica que la fotografía transporta o carga a su referente dentro de sí mismo: “the photograph always carries its referent with itself” (p.5). Por otra parte, esta conexión no anula ni uno ni otro elemento. La esencia de la fotografía se basa en esa relación de la imagen con su contexto. Esto se aprecia en el sonido de la expresión francesa “l’un l’autre” que, infelizmente, se pierde en la traducción al inglés que prefiere usar “together”. En diálogo con Barthes, considero que la foto del *Journal Indígena* traduce un referente marcado por constantes ataques e invasiones colonizadoras en los territorios Suruí. La posición de defensa del Suruí, la beligerancia de su gesto, transmiten las campañas de exterminio ante las cuales tiene que resistir. Pero, asimismo, esta imagen traduce la resistencia de su pueblo. De aquí que el texto diga “O que deve estar surpreendendo os invasores de nossas terras, neste momento, deve ser a vigilância de nosso povo” (1985, p.1). Ese hombre - como otros de sus parientes- ha aprendido a desafiar a los colonizadores, con las armas, con su cuerpo. Debemos precisar que esta imagen, tal cual, no plantea un lazo inmediato inmediato y “natural” con su referente. Se trata de un constructo que ha sido editado, de una manera cavilada, para conseguir un efecto determinado. Al respecto, recordemos que “an interpretative structure must be established -naturalized- before a stable and believable meaning can be read into the

documentary image” (Bolton, 1992, xvii). Los editores del *Jornal Índigena*, entonces, plantearon un proceso interpretativo que invitaba a entender esa imagen como el index de una resistencia territorial. Escogieron, estrategicamente, una fotografía que lograra transmitir la tradición histórica de genocidio y, al mismo tiempo, los nuevos posicionamientos que los pueblos amerindios mostraban en el periodo de la *abertura* o democratización del país.



Figura 3.2: Hombre Suruí armado en la portada del *Jornal Índigena*

Debido a los costos de la publicación, entre otras dificultades logísticas, la UNI tuvo que cancelar el *Jornal Indígena*. Sin embargo, el grupo persistió en su misión de cimentar diálogos interculturales. Así, el Núcleo de Cultura de la UNI, liderado por Ailton Krenak, decidió crear el primer programa de radio dirigido por indígenas en Brasil, llamado *Programa de Índio*. Transmitido a través de las emisoras de la radio USP, y producido por la periodista Angela Maria Pappiani, el *Programa de Índio* desafió los proyectos nacionales de colonización que venían destruyendo las vidas y los territorios nativos. Emitido entre 1985 y 1991, el programa ofrecía un nuevo, y ciertamente más eficaz, soporte tecnológico para diseminar noticias sobre defensas territoriales alrededor del país. Angela María Pappiani comenta que luego de concluido el *Jornal Indígena*, donde ella también colaboró asesorando, los miembros de la UNI consideraron que la radio podría ser una opción de lucha. En este sentido, ella planteó al entonces director de la rádio USP, Luiz Hernandez Santoro, el proyecto de una radio indígena. La base del programa consistía en un interés por “levar informação sobre questão indígena para não-indígenas”, “ter aliados em todos os setores, y “conversar com o povo brasileiro” (Entrevista personal, 2019). Como recuerda Pappiani los inicios fueron muy precarios debido a la carencia de un equipo radial, dependiendo además del horario ofrecido por la USP. Debido a esto fue difícil coordinar entrevistas con líderes indígenas que viajaban a la ciudad de São Paulo. Sin embargo, esta situación cambió cuando un periodista austríaco donó una grabadora SONY a la UNI, lo cual permitió que Ailton Krenak pudiese grabar programas dentro de las aldeas que visitaba, reproduciendo luego esa información en el estudio de la USP. Esto permitió una mayor irradiación de las denuncias indígenas, lográndose que otras emisoras como la radio de la Universidade Federal de Itajubá (Minas Gerais) y la radio Kaiowá (Mato Grosso do Sul) también difundieran el *Programa de Índio*.

En la siguiente cita, Krenak comenta los motivos de la transición entre el periódico y el programa radial:

Aí começamos a fazer uma coisa que se chamava *Jornal Indígena*, em São Paulo, na PUC. O pessoal do direito tinha que pegar causas populares e defendê-las para concluir o curso, como se fosse uma residência dos estudantes. Aí virei colaborador dessa turma do direito, apresentava casos de violência contra os índios para esses advogados e eles queriam que eu transformasse essas denúncias em artigos. Artigos de denúncia. Então comecei a escrevê-los nos boletins que eram enviados para 300 aldeias no Brasil. Depois eu descobri que um boletim escrito não ia cumprir a missão, então comecei a gravar fita cassete. Cada boletim foi virando programa de rádio, o *Jornal Indígena* foi virando um *Programa de Índio*, radiofônico, que chegava a 600 aldeias. Uma fita cassete num envelope lacrado chegava ao rio Solimões, ao rio Negro, chegava aos ribeirinhos da floresta amazônica na década de 1980 (2015, p.247).

Krenak destaca que mientras el periódico llegaba a 300 aldeias, la radio le permitía diseminar sus mensajes a un doble de comunidades. Asimismo, mientras que el Jornal implicaba contactos con estudiantes paulistas, la radio ampliaba el número y el tipo de receptores. Así, es importante destacar la referencia a la movilidad de la tecnología radial. Krenak grababa las cintas y las enviaba a las comunidades más lejanas. No es casual su mención a la región del río Solimões que es una de las más distantes desde la ciudad de São Paulo. En este sentido, la radio ayudaba a la UNI a producir la cohesión y comunicación de las naciones indígenas alrededor del país. El *Programa de Índio*, además, tenía la función no sólo de establecer contactos entre diversas comunidades, sino de mantenerlas informadas sobre las coordinaciones constitucionales que acontecían en Brasilia. Una vez más, es necesario aquí sopesar la dimensión geográfica del

país para entender las dificultades de los envíos de cassettes a los que se refería Krenak. Se trataba, sin embargo, de una labor preeminente considerando que la gran mayoría de la población indígena en las aldeas no podía estar presente en los debates del Planalto. Así las cosas, el *Programa de Índio* fortaleció el interés de la UNI de “manter os povos indígenas permanentemente informados, alertas e mobilizados” (Lacerda, 2008, p.51). Como parte de esta campaña de información y traducción de los debates constitucionales para las aldeas, Angela Maria Pappiani menciona que se produjeron programas especiales que eran enviados a las aldeas. Las cintas enviadas tenían el doble de duración, un lenguaje diferente al usado en el programa. Su distribución implicó crear una amplia red de aliados que permitiera transmitir lo que sucedía en Brasilia. En este sentido, Pappiani menciona: “em cada lugarzinho do Brasil a gente tinha alguém ajudando para que esses programas chegassem às aldeias” (Entrevista personal, 2019).

Al inicio los programas fueron grabados en el estudio de la radio USP. Sin embargo, posteriormente las grabaciones se hacían en la oficina del Núcleo de Cultura indígena de la UNI, igualmente ubicado en la ciudad de São Paulo). Se trataba de un local ofrecido por el Instituto Sedes Sapientiae. Posteriormente, las ediciones y las transmisiones seguirían realizándose en el campus universitario. La oficina se convirtió en un espacio desde el cual se producían traducciones territoriales, un eje de encuentros de líderes indígenas que viajaban a la capital paulista, un receptáculo de historias producidas por las poblaciones nativas a través de cartas y cassettes que enviaban desde sus comunidades, deseando que sus reclamos fueran difundidos. Desde esta oficina, ubicada en la zona oeste de la ciudad, las traducciones irradiaban, se movilizaban, construyendo alianzas a través de las ondas radiales, forjando solidaridades e intercambio a escala intertribal y nacional.

Respecto de la radio usada por colectivos mapuches, Luis Cárcamo-Huechante (2013) ha destacado que: “over the past two decades, radio has emerged as a connective medium helping to rebuild a sense of peoplehood”. Cabe precisar que este “sense of peoplehood” se refiere estrictamente a la nación mapuche. En contraste, el *Programa de Índio* aspiró a construir una red pan-indígena entre las numerosas poblaciones originarias del país. Así, ese “índio” al que aludía el nombre de la radio podía ser un miembro de las naciones Kaiowá, Tikuna, Kaiapó, Kaingang o Krahô. Reconocer estas redes no implica dejar de lado las singularidades históricas de cada colectivo indígena. Como bien ha indicado James Clifford: “To think of indigeneity as ‘articulated’ is, above all, to recognize the diversity of cultures and histories that currently make claims under this banner” (2001, p.471). Sin soslayar diferencias y diversidades, quiero resaltar que uno de los mayores esfuerzos de la UNI, facilitados por las ondas radiales, fue articular las demandas indígenas por ciudadanía y demarcación. Esta articulación fue posible gracias a que todos estos pueblos “contest the power of assimilationist nation-states, making strong claims for autonomy, or for various forms of sovereignty” (Clifford, 2001, p.471). De hecho, como recuerda Marcos Terena, el tema de la soberanía indígena buscaba modificar las jerarquías que el estado brasileño había impuesto sobre las poblaciones indígenas, considerándolas inmaduras, primitivas, inferiores, de un modo general, sin importar variantes étnicas o geográficas. Señala Terena: “uma coisa que sempre defendo nessa relação com o Estado, na busca dos direitos, é a soberania dos índios -soberania no sentido de dignidade. O que vale não é apenas ser índio. Antes de tudo ele representa um povo soberano, digno e que constitui as primeiras nações do Brasil” (Citado en Munduruku 2012, p. 201). Entonces, reclamar la soberanía implicaba articular a esos pueblos, recordándoles su historia y pertenecimiento a un colectivo. Ya no se trataba de la

gesta de un individuo sino de las primeras naciones que habitaron las tierras que hoy constituyen el país.

Para entender la relación entre tecnologías y luchas indígenas, es importante recordar el trabajo del líder Xavante Mário Juruna. Primer diputado indígena electo en 1982, Juruna puso en entredicho las leyes indigenistas brasileñas. Durante sus días como autoridad nacional, este líder utilizó un grabador para registrar las declaraciones de sus colegas. Su objetivo era demostrar que los diputados y congresistas mentían. Para él, los políticos brasileños prometían apoyar los reclamos indígenas cuando, en realidad, tenían poca o ninguna intención por atender dichas denuncias. Siguiendo el legado de Juruna, los miembros de la UNI aprendieron a usar los protocolos y procedimientos radiales para difundir sus luchas ampliamente. Con ayuda del soporte radial pudieron traducir o establecer contactos no sólo con autoridades y ciudadanos brasileños, sino también con otros parientes que vivían en comunidades a las que era difícil tener acceso. De esta manera, la radio forjó una red de distribución “que envolvía funcionários da FUNAI, missionários, leigos, professores, estudiosos, antropólogos, médicos e equipes de saúde” (Pappiani, 2012, p.115).

A diferencia del *Jornal Índigena*, el *Programa de Índio* incluyó otros registros tales como narraciones orales o canciones tradicionales. De esta manera, se buscaba producir y enviar mensajes más allá de los modelos de la ciudad letrada. El núcleo de cultura indígena de la UNI preparó grabaciones especiales sobre la constitución, enviando casetes a las comunidades que no podían leer noticias en los periódicos. Krenak ha mencionado como tuvo que enviar numerosas cintas de grabación a diversos parientes con el objetivo de mantenerlos informados sobre las decisiones tomadas en el Planalto. Esta distribución se insertaba en el proyecto de la UNI de movilizar, sublevar a los parientes indígenas de las aldeas más alejadas. “A tarefa não seria nada

simples, a começar pelo fato de muitas aldeias situarem-se em locais de difícil acesso” (Lacerda, 2008, p.51). Cabe destacar que, hasta el día de hoy, los pobladores de dichas comunidades siguen escuchando aquellos casetes como prueba de que ellos también fueron parte de la constitución de 1988. El acto de escuchar evoca aquí las narraciones de los abuelos, quienes se reunían alrededor del fuego para escuchar historias ancestrales. Pero escuchar también significaba actualizar las reuniones de los líderes de las comunidades para discutir urgencias políticas. Entonces, el *Programa de Índio* intentó reproducir modos de sociabilidad indígena, formas de enseñanza a través del narrar y el poder del sonido para agrupar e invocar. Ahora, cabe precisar que las comunidades no solo recibían información, sino que ellas también generaban sus propios conocimientos. La sede de la UNI en la ciudad de São Paulo, donde se transmitía el programa, se convirtió en un receptáculo de historia producida por los propios sujetos indígenas. Localizada en la zona oeste de la capital paulista, la oficina de la UNI interrumpió las jerarquías espaciales paulistas. A través de este local, voces e historias desde las *aldeias* se filtraron y diseminaron en el país. Los sujetos indígenas grababan las cintas y las enviaban, estratégicamente, sabiendo que sus voces serían escuchadas sin importar las distancias geográficas. Como recuerda Pappiani, este proceso supuso un intercambio dinámico de noticias, muchas veces difícil y complejo de transmitir debido a la calidad y distribución de las grabaciones.

Al mismo tiempo que tejía redes con otros parientes, el programa se lanzó en busca de fecundos diálogos con los oidores de la esfera pública nacional, buscando convencerlos, adherirlos a la lucha del movimiento indígena por el reconocimiento de sus derechos territoriales en medio de la complicada, y aún agudamente incierta, transición democrática. Ailton Krenak, en la primera transmisión al aire en 1985, mencionó que el objetivo del programa era reforzar la interculturalidad del país. Señaló así:

A partir desse programa que nós estamos realizando nós vamos fazer..., vamos buscar uma maneira de estar trazendo sempre aqui algum parente, algum índio que esteja de passagem por São Paulo o através de entrevistas feitas nas aldeias, para trazer um pouco da cultura indígena, um pouco da realidade dos povos indígenas para essa população urbana que tem muito pouca informação sobre o nosso povo. É uma tentativa nossa de nos aproximarmos, de diminuir essa distância.

Los miembros del programa esperaban deshacer las estructuras coloniales del país, confrontar las jerarquías raciales y educar a sus receptores no-indígenas. Para ellos esto sería posible a través de una aproximación entre las culturas indígenas y la cultura nacional. Así, el rol de la traducción territorial sería, precisamente, “diminuir essa distância”. En el programa del primer aniversario, el 1 de junio de 1986, Krenak celebró los avances que se habían logrado. Reconocía que los miembros de la UNI confiaban en que programa pudiera establecer “uma conversa entre a população indígena e a população urbana”. Esta conversación era ahora propuesta por los propios sujetos indígenas según sus propias agendas. Dicha conversación implicaba, además, una traducción de prácticas y experiencias que eran transmitidas desde las aldeas con una finalidad estratégica, a saber: hacer visibles las luchas indígenas por sus tierras en el contexto de la *abertura* y la Asamblea Constituyente. Gracias a las emisiones radiales que permitían el flujo de las traducciones territoriales, numerosas poblaciones nativas pudieron participar en este diálogo político e intercultural. Al respecto, recordemos que “radio is about what connects the village or community to an economic and political system that affects its life” (O’connor, 2006, x).

El programa, por lo tanto, desafió el modelo de indigenidad basado en la tutela según la propuesta del Marechal Rondón en la Pacificación de 1911. Los organizadores y participantes

del show de radio ya no eran más sujetos tutelados; ahora podían hablar y movilizarse sin el control de la FUNAI y las políticas militares de Segurança Nacional. Para mediados de la década de 1980, los sujetos indígenas han reposicionado sus cuerpos en el contexto nacional, haciendo audibles y visibles sus capacidades creativas, su voluntad de autodeterminación y soberanía cultural más allá de las representaciones indigenistas. Angela Maria Pappianni, productora del programa, comentando su viaje al “Terceiro Seminário de Rádio para Populações Indígenas,” en Bolivia, enfatizó que, en este país andino y también en Ecuador, se producían diversos programas de radio con temática indígena (transmisión del 21 de octubre de 1988). No obstante, dichas transmisiones eran controladas por la Iglesia Católica y el Estado, siendo su objetivo principal civilizar a las poblaciones nativas. “Não são programas de defesa dos interesses desses povos”, diría Pappianni. Asimismo, ella resaltó que dichas experiencias radiales “são de alma branca”, trabajaban “desde uma ótica da fora” y buscaban, sobre todo, una “alteração do modo de vida [indígena]”. En oposición a este tipo de formatos, las transmisiones de la UNI incentivaron que las naciones indígenas se involucrasen en las coyunturas nacionales desde sus propios modos de ser, saber y hacer política. Por este motivo, Pappianni contó que, para sus colegas ecuatorianos y bolivianos, “a experiencia do Brasil provocou uma discussão muito intensa”. La razón de este debate fue que el *Programa de Índio* era “o único exemplo de uma rádio feita por índios”, con un “conteúdo pensado por índios” y con “índios falando sobre sua forma”. Así las cosas, el *Programa de Índio* es un caso clave para comprender la historia de las emisoras indígenas en *Abiayala*, especialmente los actuales procesos de agencia radial de las naciones Nasa y Mapuche¹³.

¹³ Sobre el caso Nasa pueden consultarse los siguientes trabajos: Rodríguez, Clemencia y El’Gazi, Jeanine. “La poética de la radio indígena en Colombia” (2007); Murillo, Mario. “Weaving a Communication Quilt in Colombia: Civil Conflict, Indigenous Resistance and Community Radio in Northern Cauca” (2008); Uribe-Jongbloed, Enrique

Traducciones indígenas: alianzas, fricciones y hospitalidad

¿Cómo entender la producción de interacciones, asociaciones y negociaciones, esto es, de traducciones interculturales desde un “olhar indígena”? Para formular una respuesta quiero discutir la noción de red expuesta por Ailton Krenak y que él llamó “alianzas afectivas”. En una entrevista con Alípio Freire y Eugenio Bucci, en 1989, Krenak explicó la dinámica de las alianzas afectivas, cómo éstas potenciaban su lucha, protegían su seguridad y se basaban en un principio de confianza:

Eu já experimentava a atuação em rede, porque sabia que estava no Brasil, no Mato Grosso, mas tinha um cara na Holanda que não falava português, nem eu holandês, mas que sabia que eu estava fazendo aquela trajetória e ele estava divulgando aquilo. Eu tinha certeza que ele estava fazendo isso, e que aquilo resultava em potência para o que eu estava fazendo. Isso é rede. Na mesma hora que eu estava indo para uma situação de risco, que amanhã eu poderia estar preso ou morto, tinha um cara levantando fundos lá na Holanda para eu continuar fazendo hoje, amanhã e depois de amanhã. Isso é rede, cara. E não tinha contrato, protocolo. Era uma relação de confiança, que eu chamei de alianças afetivas (2015, p.251).

Estas alianzas contrastan con las jerarquías autoritarias de la cúpula militar o los pactos de corrupción de los políticos brasileños. A partir de las palabras de Krenak, considero que la traducción territorial significa aquí la producción de conexiones con una amplia variedad de actantes sociales, los cuales no son comprendidos como entidades abstractas que acumulan y

y Peña Sarmiento, María Fernanda. “Negociaciones de identidad en la radio indígena y étnica colombiana: tres casos de Estudio” (2014). Respecto del caso Mapuche son indispensables las investigaciones de Luis Cárcamo-Huechante: “Wixage anai!: Mapuche Voices on the Air” (2010), “Indigenous interference. Mapuche Use of Radio in times of Acoustic Colonialism” (2013).

transportan información o autoridades paternalistas, sino como aliados con quienes se comparten afectos, luchas y esperanzas. Daniel Munduruku en *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)* enfatiza que las alianzas fueron fundamentales para la obtención de derechos territoriales y ciudadanos. Acota Munduruku: “Está claro que, sem o apoio das entidades de classes ou das instituições religiosas, o Movimento Indígena não teria acontecido com a força e continuidade necessárias para fazer frente às suas demandas sociais”(2012, p.188). La necesidad de producir alianzas fue también resaltada por Jorge Terena en la segunda reunión de la recién instalada “Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”, encargada de redactar los capítulos constitucionales concernientes a los derechos indígenas. En dicha sesión, el 9 de abril de 1987, Terena señalaba:

nós [índios] não temos nenhum representante legítimo aqui dentro desta Casa [o Congresso], mas nós temos vários aliados, tanto deputados como Senadores, porque realmente nós precisamos de um maior número de aliados aqui dentro, para que nós possamos realmente conseguir colocar dentro da constituição os nossos direitos (En Lacerda, 2008, p.56).

De acuerdo a las palabras de este líder indígena, considero que la traducción de territorialidades y políticas indígenas, para los indígenas brasileños, se convirtió en una urgencia debido a que en las elecciones de la Cámara Federal de 1986 ningún candidato indígena fue elegido. En efecto, la UNI lanzó las candidaturas de Mário Juruna, Idjahuri Karajá, Marcos Terena, Álvaro Tukano, Biraci Yawananá. Gilberto Macuxi y Davi Yanomami. A pesar de contar con el apoyo del Partido dos Trabalhadores, la campaña de estos líderes, bajo el lema “Votar no índio é um ato de legítima defesa”, no logró mayores resultados (Figura 3.3). Este hecho produjo un proceso de “inflación” o ampliación de referentes semánticos -en este caso

agentes sociales- propio de la traducción tal como ha anotado Ana Cristina Cesar (2016, p.465). Si los candidatos de la UNI hubiesen resultado elegidos, la interacción con las autoridades no-indígenas hubiera sido más condensada y directa. Los mensajes originales de las comunidades, sus concepciones de política y territorialidad, hubieran sido expuestos por los propios indígenas en el poder. Sin embargo, como las elecciones de 1986 comprobaron, los ciudadanos brasileños no quisieron reconocer a sujetos indígenas como sus representantes.

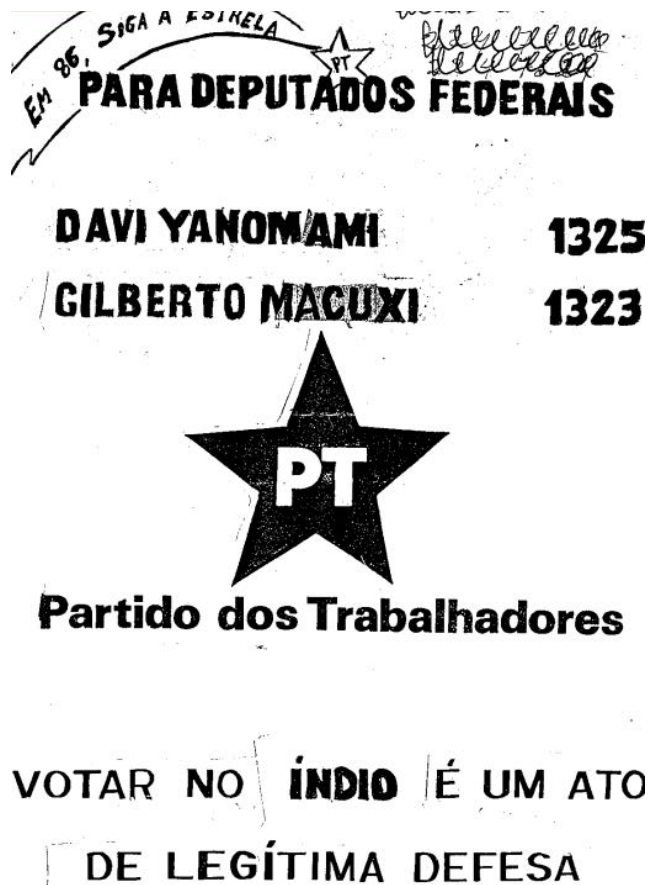


Figura 3.3.: Propaganda de la campaña de Davi Kopenawa y Gilberto Macuxi para las elecciones congresales de 1986 (Archivo ISA)

Por lo tanto, con el objetivo de participar en las decisiones constitucionales, la UNI comenzó a crear complejas redes de negociación, generando la transformación de las demandas originales según cada aliado recibía dicha información. Por ejemplo, el CIMI hablaba de naciones indígenas desde una perspectiva eurocéntrica, mientras que los antropólogos concebían la tierra según “a ideia do grande éden” a decir de Marcos Terena (En Munduruku, 2012, p.192). Traducir territorios para fines de establecer alianzas afectivas fue un proceso con muchas fricciones. Mientras que los miembros de la UNI entendían la traducción de sus tierras como una oportunidad para fortalecer su agencia en la política brasileña, muchos aliados no-indígenas aceptaron estas traducciones con límites, de una manera utilitaria para sus propios beneficios, desatendiendo las agendas y caminos que deseaban los propios líderes indígenas. Al respecto, Munduruku (2012, p.189) menciona dos reflexiones de Álvaro Tukano y Eliane Potiguara sobre dichas alianzas:

Álvaro (...) é certo ao afirmar que a Igreja Católica, ao mesmo tempo que se aliava ao movimento social, “perseguiu os líderes religiosos [indígenas], tomando nossos instrumentos sagrados para fazer negócios com museus nacionais e internacionais”. Também é crítico mordaz das organizações da sociedade civil que descartam os líderes que já eram instruídos e qualificados para assumirem posições de destaque no cenário nacional.

Potiguara acredita que os parceiros foram de grande importância para o Movimento Indígena, mas defende que eles não entenderam plenamente os caminhos da questão indígena, porque não compreendiam a complexidade que ela reunia por conta de suas especificidades.

La referencia “porque não compreendiam a complexidade” revela el conflicto y desafío de la traducción territorial. Los líderes indígenas trataron de traducir sus saberes, relaciones políticas, ontológicas, y prácticas de organización, desde sus propias experiencias, siguiendo los enunciados de las leyes y discursos políticos brasileños. La traducción radial, ciertamente, suponía la reducción de muchas complejidades culturales, no obstante, era una herramienta que la UNI consideró necesaria en el contexto de democratización. En este sentido, el concepto de alianzas afectivas nos permite sopesar la toma de posición de los traductores indígenas, es decir, desde dónde y cómo construyeron sus redes mediante ondas radiales. Los traductores indígenas no son actantes sin identidad, sino personas comprometidas con las realidades políticas de sus naciones. Así, “The translator’s position is crucial (...), for translators are not innocent agents” (Guzman 2008, p.254). Por este motivo quiero enfatizar que, en el proceso de las cadenas de traducción, los sujetos indígenas resguardaron sus conocimientos, etnicidad, pertenencias a sus pueblos y prácticas ancestrales tanto dentro de sus *aldeias* y en sociedades extranjeras. Esto marca un distanciamiento con las políticas de la dictadura. Los militares utilizaron un discurso nacionalista, expresado ejemplarmente en el lema “integrar para não entregar”, para civilizar a las naciones indígenas, integrándolas dentro de la nación brasileña a costa de perder sus especificidades históricas, ontológicas y sociopolíticas. La integración era la forma en que la dictadura tradujo los territorios indígenas. Integrando esas tierras a la nación, el estado podría explotarlas o concederlas a empresas extractivistas. En este sentido, como ha indicado María Constanza Guzmán, “Historically, it [translation] has been the instrument of colonization and oppression” (2008, p.253). Frente a la traducción que los militares utilizaron para colonizar las tierras indígenas, los miembros de la UNI propusieron traducciones territoriales de acuerdo a su propia ancestralidad y vivencias de usurpación, irrespeto, y exterminio.

En medio del circuito de interacciones nacionales y transnacionales con aliados no-indígenas, el *Programa de Índio* siempre resaltó las perspectivas nativas, en especial en lo referente a los modos de concebir y habitar sus territorios. La emisión del 30 de noviembre de 1987 presentaba una profecía Kaiowa sobre la destrucción de los pueblos indígenas. Se trataba no sólo de traducir una narración ancestral sino de transmitir cómo esta nación entendía las invasiones de sus tierras. La traducción difundía para los oyentes no-indígenas las características del pensamiento de los Kaiowa; cómo, desde sus modos de cognición, confrontaban la colonización impuesta sobre sus vidas y territorios. En efecto, la profecía fue una respuesta indígena ante la extinción de numerosos pueblos nativos, ante la violencia del desarrollo económico encabezado por el régimen militar y que seguía ejecutándose dentro de la Nueva República. Por otra parte, en el programa del 4 de noviembre de 1985, los líderes Ailton Krenak y Álvaro Tukano explicaron a los radioescuchas cómo ellos entendían y sentían sus territorios. Krenak enfatizó que los pueblos indígenas defendían los lugares en que vivían “não só como propriedade, não só como territórios indígenas mas, principalmente, como possibilidade de vida para os índios, para não índios, como meio ambiente, como um lugar onde existem os rios, a floresta”. Asimismo, Álvaro Tukano marcó distancia con los intelectuales presentes en la Comisión Política sobre Medio Ambiente de la ONU, ya que ellos defendían los intereses del gobierno. Según Tukano, dichos intelectuales decían defender la tierra, pero para “servir de especulação e através disso roubar dos pequenos colonos”. En otras palabras, se buscaban expropiar los territorios indígenas para dárselos a otros colectivos sociales. El gobierno esperaba, con esta medida, resolver conflictos regionales propios de la reforma agraria a costa de la violación de derechos ancestrales de ocupación. En oposición a este criterio, Tukano aclaró cuál era el lugar de enunciación de los pueblos nativos respecto de sus tierras. Subrayó así:

nós defendemos a terra para viver, nós defendemos do ponto de vista indígena, quer dizer segundo nossos costumes, porque a terra para nós não é um objeto de comércio, não é objeto de fazer reforma agrária, a nossa terra para nós é para que possamos preservar os rios limpos, lagos, a mata, a fauna, para que o povo saiba conviver com a natureza.

Estas expresiones demuestran cómo los líderes lograron transmitir sus relaciones materiales con las existencias ontológicas que constituyen sus espacialidades ancestrales, sus conocimientos de respeto y sus coexistencias con otros mundos relacionales. Para los participantes en el *Programa de Índio* dar estas explicaciones, relieves su perspectiva diferenciada, remarcar sus distancias con discursos nacionales y ecologistas, fue fundamental para conseguir más aliados y fortalecer sus luchas. Construyendo redes, los traductores indígenas pudieron introducir y actualizar, dentro de espacios no-indígenas, sus propias políticas, afectos, ontologías y epistemologías, los cuales emergían a partir de sus interacciones con los territorios que poblaban y aún pueblan. Así, siguiendo las propuestas de Antoine Berman sobre traducción, propongo que el *Programa de Índio* buscó conservar “la experiencia del extranjero” o “albergar lo lejano” -su propia cultura- dentro de la esfera pública brasileña. De acuerdo con Berman en *A Tradução e a Letra ou o Albergue do Longínquo* (2013), la traducción de tipo etnocéntrico ha anulado las voces de los extranjeros en nombre de la transparencia y la comunicabilidad. En breves palabras, los otros han sido controlados y representados bajo la lógica de lo mismo. Un ejemplo de esto lo encontramos en las representaciones del indigenismo brasileño del siglo XIX, donde las culturas indígenas fueron “editadas” según imaginarios de la nación en formación (Sommer, 1991; Devine, 2013). En este sentido, considero que los traductores indígenas, al tomar la decisión de transmitir sus experiencias territoriales, confrontan la tradición de traducciones

etnocéntricas que delinearon el rumbo de las políticas indigenistas en Brasil. Álvaro Tukano, Ailton Krenak, Davi Yanomami por ejemplo, no traducen para reducir u ocultar sus diferencias sino para subrayarlas ante sus aliados, presentándoselas en todo su espesor. Explicar la magnitud de estas diferencias es crucial para hilvanar redes simétricas, para que sus mundos puedan ser aceptados dentro de geografías globales sin tergiversaciones o reduccionismos. Por este motivo, uno de los principales compromisos de estos traductores territoriales fue que sus otredades fueran reconocidas como cuerpos onto-epistémico-políticos y no sólo como enunciados culturalistas. En esto consiste el principio ético de la traducción, es decir, en mostrar e incluso radicalizar diferencias del otro en su dimensión más material, lo que Berman llamaría la letra, desafiando así el etnocentrismo colonial. Como recuerda este autor francés en *The Experience of the Foreign* (1992), “translation cannot be defined solely in terms of communication, of the transmission of messages, or of extended rewording” (p.5). Entonces, los traductores indígenas no aspiraban a que sus tierras fueran recibidas solamente como palabras, sino como inscripciones, afectos, heridas, experiencias concretas y vitales que afirman la corporalidad y densidad de su espacio.

¿Puedo aceptar, dar albergue u hospitalidad al cuerpo, a la tierra, de ese otro que emerge ante mí a través de la traducción territorial? ¿Cómo preservar las letras/experiencias/materialidades territoriales de ese otro usando el lenguaje de “los dueños del poder” en Brasil? La ética de la traducción territorial consiste en rescatar las experiencias indígenas, mostrando su continuidad o sobrevivencia a través de una cadena de modificaciones o negociaciones. Ya que “to translate is to displace” (Callon 1986, p.203), entonces cada traducción crea nuevos sentidos, movilizandocódigos entre diversas semiósferas. Empero, tales movimientos y transformaciones no implican olvidar o falsear las culturas indígenas, foráneas

dentro de la sociedad brasileña. Antes que reducir la cadena de traducciones a una cuestión de pérdidas o ganancias, los traductores indígenas con quienes he dialogado a lo largo de esta investigación, han preferido enfocarse “on cultural survival rather than cultural disintegration” (Womack, 199, p.66). Esto es, se han centrado en la supervivencia de sus diferencias culturales, políticas y lingüísticas. Como Liv Østmo and John Law afirman (2018, p.36), una traducción “is only satisfactory if it is also framed within the recognition of difference”. En este sentido, la traducción territorial trata de conservar las singularidades indígenas en el transcurrir de las interacciones con actores sociales no-indígenas. Confrontando las violencias físicas y simbólicas de sociedades coloniales, los traductores indígenas han encontrado diversas formas de crear condiciones de hospitalidad para sus culturas, consideradas “extranjeras” por el logos o razón hegemónica de la nación brasileña. Al respecto, Derrida ha señalado en *On Hospitality* (2000): “The war internal of the Logos, that is the foreigner’s question.” (p.9). El extranjero al que se refiere el filósofo argelino, y que yo entiendo como el sujeto indígena despojado de derechos por las leyes brasileñas, no deja de cuestionar o confrontar a los organismos de poder que lo oprimen. Ese cuestionamiento, esa pregunta del “extranjero” configura la defensa territorial propuesta por el *Programa de Índio*, que envolvió reuniones, reclamos, marchas, juicios legales, denuncias, que problematizaron y quebraron las bases que legitimaban ese logos autoritario del país. Teniendo en cuenta la historia del indigenismo en Brasil, puede observarse cómo la autoridad paternal manifestó una falsa hospitalidad hacia las naciones indígenas. “Mas nos deram o status de ‘filhos’: são os tutores” recordaría Ailton Krenak en alusión a un aparente gesto hospitalario del estado brasileño (1983, p.10).

Esos “filhos” fueron controlados, física y simbólicamente, de acuerdo con discursos de integración nacional, las políticas de seguridad militar durante la dictadura y los principios de

traducciones etnocéntricas. Confrontando este legado colonial, los traductores territoriales del Programa de Indio crearon otras posibilidades de hospitalidad para sus culturas, clasificadas como lejanas y extranjeras por legislaciones militares como el “Estatuto do Indio”. Esta otra concepción de hospitalidad indígena, planeada por Krenak y otros miembros de la UNI, consistía en enseñar a las audiencias brasileñas (específicamente a quienes ellos llamaban de “brancos”) que los sujetos indígenas también eran ciudadanos con derechos, que podían vivir en las ciudades y mantener relaciones con a “sociedade envolvente”, pero sin perder su propia identidad cultural, sus propios saberes y prácticas. Una frase de Marco Terena deja en claro el sentido de esta hospitalidad promovida por el Programa de Indio: “Posso ser o que voce é, sem deixar de ser quem eu sou”.

“A Nova República está ficando velha demais”: los traductores indígenas y la Asamblea Constituyente

Durante sus cinco años en el aire, el *Programa de Índio* examinó muchos aspectos sobre las culturas indígenas en Brasil, tales como salud, técnicas tradicionales de pesca, música, preservación de lenguas, pajelanca, entre otras materias. Sin embargo, considero que la lucha por el reconocimiento de derechos territoriales en la constitución brasileña de 1998 fue uno de los principales temas discutidos en el programa radial. Así, “Os programas traziam as últimas notícias sobre a participação dos índios na constituinte, acompanhavam e debatiam as propostas contrárias e prejudiciais aos seus direitos” (Albuquerque, 2013, p.14). Para el movimiento indígena encabezado por la UNI, la defensa de territorios fue un reclamo crucial ya que para ellos estos espacios no solo significaban una geografía demarcada sino modos de vida, saberes, tradiciones históricas, ancestralidad y sustento. Analizando las intervenciones públicas de líderes indígenas en la Asamblea Constituyente, el politólogo brasileño Eduardo Lopes Seino señala que

estos discursos evidencian “uma semântica coletiva que se agrega por meio da manifestação de injustiças compartilhadas” (2015, p.166). Entre esas injusticias destacó, especialmente, la violación de derechos territoriales. Entre las numerosas agresiones sufridas por las naciones indígenas, las invasiones de *madeiros*, *fazendeiros* e industrias extractivistas fueron las más catastróficas.

Confrontando esta tragedia, los líderes tradujeron sus concepciones de la tierra y sus prácticas políticas para las audiencias de la Asamblea Constituyente. Como mencioné anteriormente, el primer organismo encargado de presentar un “anteprojeto” de Carta Magna fue la Comissão Provisória de Estudos Constitucionais (CPEC). Por Decreto nº 91.450, firmado por Sarney, la CPEC comenzó sus trabajos el 18 de julio de 1985. Cuando la UNI propuso dialogar con esta comisión, recibieron como respuesta que ellos no podían hablar por sí mismos, pues solo la FUNAI podía representarlos en cualquier medida legal. La CPEC presentó su informe el 24 de septiembre de 1986, pero no fue aprobado por el presidente. En este sentido, “como aspectos do anteprojeto desagradaram o palácio do Planalto, notadamente o sistema de governo parlamentarista e a definição do mandato presidencial em quatro anos, o texto final sequer foi enviado, como sugestão, ao Congresso Nacional”. Ya desde junio de 1985, el plan constitucional de Sarney era un congreso con atribuciones constituyentes para asegurar su poder. Luego de las elecciones congresales del 15 de noviembre de 1986, la Asamblea Nacional Constituyente fue instalada el 1 de febrero de 1987. De entre sus 559 miembros, ninguno era indígena. Fueron ocho las comisiones que se encargaron de proponer las nuevas leyes de acuerdo a sectores sociales y temáticas específicas. El tema de los derechos indígenas fue adscrito a la “Comissão da Ordem Social”, específicamente a la “Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”, presidida por el diputado Ivo Lech. En medio de este proceso se puede

percibir el tipo de relaciones que el Estado mantenía con las poblaciones nativas. Por un parte, la negación de la CPEC de dialogar directamente con la UNI se basaba en el estamento indigenista de la dictadura, según el cual los sujetos indígenas no eran ciudadanos plenos y no estaban capacitados para valerse por sí mismos. Por otra parte, las poblaciones indígenas, siguiendo la legislación indigenista mencionada, seguían siendo consideradas minoritarias y deficientes. Se imponía así el poder soberano de la nación brasileña sobre sus *crianças*. Considerando este contexto, las traducciones indígenas cobran un realce de urgencia, instando a una transformación de los modelos de indigenidad legitimados por el Estado brasileño durante décadas. La traducción territorial de la UNI emerge como un contra-discurso ante las traducciones coloniales de la dictadura y la Nueva República.

A las 9 de la mañana del 5 de mayo de 1987, la “Comissão da Ordem Social”, específicamente la “Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”, realizó una audiencia pública para escuchar los pedidos de diversos expositores indígenas. Dicha audiencia se convirtió en un espacio de traducciones territoriales. Por ejemplo, Gilberto Macuxi y Nelson Saracura enfatizaron la urgencia de que los reclamos de sus parientes fueran escuchados en la Asamblea Constituyente. Ambos líderes coincidieron en remarcar los vínculos con sus territorios. Saracura mencionó “*nossa terra é nossa vida*”, mientras que Macuxi explicó: “*O que precisamos é ter nossa terra, porque nossa terra é nossa vida, porque nós vivemos em cima dela*” (Citado en Seino, 2015, p.62). Con estas expresiones, ellos tradujeron sus mundos relacionales para que fueran reconocidos constitucionalmente. Pedro Kaingang, por su parte, subrayó que la demarcación no sería suficiente si las autoridades no reconocían antes los derechos políticos de las naciones indígenas. De manera semejante, Ailton Krenak cuestionó que los delegados constitucionales sólo quisieran reconocer costumbres culturales y no los

derechos históricos de ocupación territorial. Así, les increpó: “não adianta os senhores formularem uma proposta culturalista, não adianta formular uma proposta que venha a contemplar o direito do índio falar a sua língua, dançar a sua festa, e usar o seu cocar, porque antes de tudo isso é preciso ter uma terra para pisar em cima” (Citado en Seino, 2015, p.66). Para los miembros de la UNI, producir traducciones territoriales significó el desafío de explicar a políticos conservadores, en muchos casos partidarios de Sarney, que las tierras ancestrales eran el soporte o sustento de sus prácticas cotidianas, modos de hablar y habitar. Como queda claro a través del discurso citado de Krenak, ninguna expresión cultural indígena podía existir si no se tenía una tierra que pisar, si los derechos territoriales no eran asegurados por el estado brasileño. Adviértase el matiz material de este reclamo: tener un territorio que pueda tocarse con el cuerpo, que pueda habitarse corporal, afectiva y espiritualmente; tener derechos escritos, leyes firmadas, acuerdos registrados en papel. Se yuxtaponen así los aspectos ontológicos y legales que caracterizan a la política indígena de la tierra analizados en los capítulos anteriores, tal como Waskar Ari planteó para el caso aymara.

El ejemplo más claro de traducción territorial en el periodo de la democratización fue el discurso realizado por Ailton Krenak el 4 de septiembre de 1987. Aquel día, Krenak defendía la enmienda presentada por la UNI ante el primer proyecto de Constitución presentado por Bernardo Cabral, relator de la “Comissão de Sistematizacão”, en julio de 1987. Nuevamente, evidenciando su menosprecio al movimiento indígena, la enmienda de la UNI fue la última en ser defendida. Como muestra del desinterés por escuchar los reclamos nativos, “Dos mais de 90 membros da Comissão, apenas 27 estiveram presentes” (Lacerda, 2008, p.103). La imagen de Krenak (Figura 3.4) retrata un momento dramático. Este líder tuvo que expresar, tan sólo en cinco minutos, el porqué era necesario incluir a los pueblos indígenas en la Constitución. Para

lograr traducir las concepciones y demandas de sus parientes respecto de la demarcación y defensa del territorio, para lograr impactar a la audiencia y ganar aliados, Krenak explicó que su estrategia fue pintarse la cara con jenipapo. Intervención cuyas implicancias fueron cuidadosamente pensadas, la performance de Krenak capturó la atención de todos sus oyentes. El tono de sus palabras, su mirada entre increpante y nerviosa, la presión de los dedos sobre su rostro, nos transmite la lucha de los pueblos originarios por preservar sus territorios, por seguir viviendo en ellos de manera segura y autónoma. Para muchos políticos brasileños la cuestión indígena era irrelevante. Sin embargo, incluso para los más carentes de afinidad, aquella traducción no podía dejarlos insensibles. En las grabaciones de la escena –que pueden consultarse en el documental *O Índio Cidadão* de Rodrigo Siqueira (2014)–, apreciamos cómo Krenak recibe numerosos flashes de las cámaras. Asimismo, varios periódicos del país reprodujeron su imagen al día siguiente. La traducción fue efectiva al producir alianzas. Como puede apreciarse en el suplemento B del Diario *Da Assembleia Nacional Constituinte*, cuando Krenak concluyó su performance recibió el apoyo de numerosas bancadas políticas. Amaury Muller fue el primero en expresar su ayuda: “En nome da Lideranca do PDT (...) quero manifestar a minha solidariedade ao seu justo e válido protesto”. Por su parte, Olivio Dutra no tardó en decir: “em nome do Partido dos Trabalhadores e da sua bancada, quero expressar aqui a nossa solidariedade ao ato, ao gesto, a ação e luta dos companheiros índios”. Finalmente, Edmilsom Valentin declaró con vehemencia: “Companheiro Ailton Krenak, em nome da bancada do Partido Comunista do Brasil também gostaria de somar a nossa solidariedade aos que aqui já se manifestaram e colocar também que a luta dos índios, aqui dentro da Assembleia Nacional Constituinte, se assemelha às lutas dos operários, dos camponeses, dos oprimidos neste País” (1988, pp.573-574).

Índio usa graxa de luto para mostrar insatisfação

BRASÍLIA — Ao subir à tribuna ontem pela manhã para defender a emenda popular em favor dos direitos dos índios, Ailton Krenak fez uma encenação que comoveu os constituintes, apanhados de surpresa: pintou o rosto com graxa de genipapo em sinal de luto pelo substitutivo do Relator Bernardo Cabral, que, disse, "trata os índios como débeis mentais".

De terno e gravata, com paletó claro, Ailton, que é da aldeia Krenak, do Vale do Rio Doce, em Minas Gerais, começou avisando que faria uma manifestação cultural de seu povo. En-



Ailton passa no rosto a graxa enquanto fala

Figura 3.4.: Ailton Krenak en el congreso. *O Globo*, Rio de Janeiro, 5 de septiembre de 1987, p.3.

En lo que sigue de este segmento, voy a enfocarme en las transmisiones del *Programa de Índio* que trataron sobre las luchas territoriales en la asamblea constituyente y que buscaron

redefinir las políticas indigenistas del país. Numerosas preguntas emergen cuando analizamos la participación indígena en los debates constitucionales. ¿En qué medida el proceso de la Carta Magna ayudó a promover la producción de traducciones territoriales? ¿cuál fue la recepción de los grupos indígenas y sus reclamos dentro del congreso nacional?? ¿cuáles fueron los límites de la constitución de 1988 que impidieron reconocer, plenamente, las tierras indígenas como sistemas de poder y mundos relacionales? Es cierto que existió un lobby indígena en el congreso, que hay un registro fotográfico que nos muestra a diversas poblaciones ocupando el Planalto, escuchando las decisiones y acuerdos de los políticos brasileños. Sin embargo, al mismo tiempo, ellos fueron invisibles, pues no podían votar o decidir en las sesiones constitucionales. Seguían sin tener derechos tal como en el régimen de los militares. En tal contexto, en el *Programa de Índio* del 4 de noviembre de 1985, Álvaro Tukano sentenció que “a nova republica está ficando velha demais”. Con esta frase, Tukano denunció las continuidades de la violencia colonial brasileña contra las naciones indígenas en el periodo de la *abertura*. En respuesta a esta tradición autoritaria, uno de los principales objetivos de la UNI fue traducir los territorios indígenas para los políticos brasileños en colaboración o negociación con otros movimientos sociales de la época. Al respecto, el antropólogo y fundador del Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI), Carlos Roberto Ricardo, declaró en la transmisión de aniversario del 1 de junio de 1986, que el *Programa de Índio* era fundamental para “fazer levar consciência política, reivindicações mais importantes, pressionar o Congresso para aprovar programa indígena na constituinte”.

El 16 de agosto de 1987, el programa presentó la grabación en vivo de una manifestación en la Praça da Sé, en el centro histórico de la ciudad de São Paulo. Aquel sábado, la UNI había organizado una recolección de firmas para lograr que sus enmiendas fueran atendidas en el

Congreso. Considerando que el programa se emitía una vez por semana, aquella manifestación debió ser grabada entre el 9 o 10 de agosto. Cabe aquí indicar que el plazo para presentar las enmiendas populares al congreso era el 12 de agosto. La UNI necesitaba tres mil firmas para presentar su enmienda al primer proyecto de constitución. Iniciando el programa, Krenak explicó que esa enmienda era importante porque buscaba “garantir a demarcação dos territórios indígenas, assegurar que as populações indígenas possam ter a garantia de futuro, que os recursos naturais existentes nessas terras não sejam invadidos pelas mineradoras”. La grabación en la Praça da Sé fue estratégica ya que hacía visibles y audibles las luchas territoriales indígenas a escala nacional. Si bien los oyentes escuchamos las voces de los participantes, el programa traduce un evento histórico basado en la apropiación de espacios urbanos. Ocupar y grabar desde la Praça da Sé significaba indigenizar la capital paulista a través de cuerpos y sonidos de migrantes indígenas que habitaban esa ciudad. Entonces este programa implicaba la transmisión de tres tipos de territorialidades. Primero, la defensa de los territorios en las aldeas, alentando el reconocimiento legal de la demarcación en la Asamblea constituyente. Luego, la creación de un territorio sonoro que irrumpe en las redes de comunicación del país y genera una expansión de las demandas indígenas. Finalmente, una ocupación indígena-migrante de la ciudad que, a semejanza de Arguedas y Munduruku, buscó provincializar la capital paulista. Apropiándose de la Praça da Sé para transmitir el *Programa de Índio*, los miembros de la UNI configuraban una geografía que desafiaba las narrativas hegemónicas urbanas brasileñas (Leu, 2020), especialmente si considerando que este espacio fue el centro de colonización de los jesuitas, a tal punto que aquí se yergue una estatua en homenaje al Padre José de Anchieta.

Luego de las palabras iniciales de Krenak, el programa continuaba con un hombre que interactuaba con los transeúntes y concurrentes. “Você quer matar índio?”, les preguntaba,

colocado un cuchillo en la mano de una asistente. Decía a la audiencia que si querían matar a su pueblo aquel era el momento, ahí mismo, en la plaza. Considero que el programa decidió difundir este evento con el interés de subrayar la conexión entre tierra y vida desde las perspectivas indígenas. Así, cada firma fortalecería la campaña de derechos territoriales y, respectivamente, ayudaba a proteger formas ancestrales de sociabilidad, conocimientos y tradiciones políticas. Las palabras y actos del hombre, diseminadas mediante las ondas radiales, traducían o hacían visibles los afectos, la desesperación y la rabia de ser ignorados por los congresistas y diputados nacionales. Asimismo, durante esta toma del espacio público, escuchamos el mensaje del cacique Xavante Celestino en su lengua materna. De acuerdo con la traducción realizada por otro Xavante presente en el evento, escuchamos que Celestino nos dice: “agora nós estamos pedindo um favor, que vocês ajude-nos”. Esta declaración expresa un deseo por seguir existiendo, por seguir luchando, a pesar de las prácticas coloniales de genocidio, topocidio y epistemicidio. Estamos ante un llamado de sobrevivencia que trata de hacer audibles los reclamos indígenas, sus dolores, angustias y esperanzas. Asimismo, estas palabras nos permiten entender las interconexiones entre la lucha de la UNI y los movimientos sociales en Brasil. No hay que olvidar que la UNI pudo hacer visibles sus demandas en un contexto en el cual otros grupos buscaban un cambio social radical (Escobar y Alvarez, 1992; Oliveira, 2016). Por esto, Krenak siempre remarcaba los encuentros entre la UNI y otros movimientos ciudadanos. Buscando reforzar su propia lucha, Krenak no dejaba de subrayar que las naciones amerindias reclamaban por los mismos motivos que otros sectores subalternos en Brasil, a saber: el reconocimiento de sus derechos luego de la dictadura.

Las naciones indígenas no disponían de muchos medios para ser escuchados. Asimismo, las autoridades tampoco querían atender sus denuncias. A diferencia del hombre que hace

preguntas al público y de Celestino, los militares y grupos dominantes de la política brasileña tuvieron una amplia participación en la asamblea constituyente. Al respecto, Krenak afirmó en este programa (16/08/1988): “sabemos hoje da ameaça que as empresas mineradoras estão fazendo de invadir territórios indígenas, sabemos que muitos deputados no congresso nacional estão fazendo parte desse lobby das empresas mineradoras apoiando a invasão contra terras indígenas”. Estas acusaciones serían reiteradas en subsiguientes programas. En la transmisión del 1 de mayo de 1988, se criticó que la FUNAI “não tem promovido a demarcação dessas terras o que tem resultado em muitos conflitos dessas comunidades indígenas com os invasores dessas áreas”. El programa de aquella fecha enfatizó, además, que el presidente también contribuía al exterminio de los pueblos nativos. Escuchamos así que “hoje, além da omissão da FUNAI, nós temos uma intromissão indevida de outros órgãos do governo federal, do executivo mesmo, através de decretos do presidente Sarney, como de 23 de setembro do ano passado em que ele institui uma figura administrativa chamada de colônia indígena o que na prática seria consagrar o modelo de áreas reduzidas e o modelo de áreas disponíveis para a exploração econômica”. Igualmente, en la transmisión del 8 de mayo de 1988, Krenak acusaría al presidente de la FUNAI de que “ele tem firmado contratos [com] empresas madeireiras e um conjunto desses contratos resultou no desmatamento de alguns milhares de quilômetros quadrados de floresta tropical”. Tales acusaciones tenían por objetivo esclarecer que las naciones indígenas no tenían ni los recursos ni el poder para confrontar las políticas que el estado brasileño promovía en contra de ellas.

El 30 de septiembre de 1987, Krenak inició el programa con una crítica a los decretos 94.945 y 94.946, ambos firmados por Sarney y publicados en el *Diário Oficial* el 23 de septiembre de ese año. Explicar estas medidas de Sarney buscaba conectar a los oyentes

indígenas de las aldeas con las decisiones políticas tomadas en Brasilia. El objetivo de la transmisión era traducir para otras naciones indígenas, principalmente aquellas que habitaban la región amazónica, cómo dichos decretos atentaban contra sus identidades y territorios. En efecto, estas leyes distinguían, dicotómicamente, entre indios auténticos y aculturados en un momento clave para el reconocimiento de los derechos indígenas en la constitución. Según estas leyes, los Macuxi y Xocó, por ejemplo, perderían sus tierras debido a que habían mantenido amplio contacto con la sociedad urbana-brasileña. Aquellos que fueran considerados indios aculturados ya no tendrían más tierras. Asimismo, Sarney aprobó la creación de colonias o reservas para los indios aculturados, lo cual permitiría, con mayor facilidad, explotar los recursos naturales en aquellas zonas. Pero estos decretos no fueron el único peligro que amenazó a las naciones indígenas. En el mismo programa Krenak también criticó el segundo sustitutivo constitucional presentado por Bernardo Cabral el 18 de septiembre de 1987, también llamado Cabral 2. Cabe precisar que este sustitutivo era una versión preliminar de la constitución, la que luego sería sometida a votación. Por lo tanto, la alarma de Krenak se debía a que, en las postrimerías de aprobarse la Carta Magna, las poblaciones nativas seguían padeciendo el irrespeto de los políticos brasileños. Para él, este texto causaría muchos daños ya que limitaba los derechos de ocupación histórica de tierras, promoviendo, además, la instalación de industrias extractivistas en la Amazonía.

El 22 de diciembre de 1987, el *Programa de Índio* reiteró sus ataques a los políticos brasileños. Krenak enfatizó que el documento de Cabral era un “texto ruim, resultado das pressões das empresas que fazem explorações”. Declaró, además que la legislación de Sarney era un desastre para las naciones indígenas en Brasil. Para él todas estas leyes sólo reflejaban “acordos, convênios da FUNAI com empresas mineradoras, madeireiras”. En efecto, plegada a

los proyectos de Sarney, manipulada por los intereses económicos del extractivismo, la propuesta de demarcación del Cabral 2 fue una de las medidas más nefastas para las naciones indígenas. Según este documento, solo serían demarcadas aquellas tierras ocupadas de una manera permanente. Según el presentador del programa, este argumento deseaba legitimar las invasiones de los colonos y fazendeiros, ya que ellos habían permanecido en los territorios indígenas por décadas y, por lo tanto, podrían también reclamar su propiedad. En contraste con este criterio, Krenak afirmó que la ocupación de las tierras se definía por la tradición, esto es, por la historia de un pueblo. Sobre el Cabral II, Krenak remarcó:

O documento que está saindo desse congresso constituinte, que vai para votação na plenária, provavelmente no final de janeiro, começo de fevereiro, ele deve deixar mesmo o povo indígena muito apreensivo porque no seu primeiro artigo ele diz que as terras que serão garantidas para os índios serão apenas as áreas que os índios ocupam permanentemente, e procuram caracterizar a ocupação indígena de uma região à semelhança da ocupação econômica que o colono faz, que os brancos fazem. O modelo de ocupação de uma determinada região do mundo, do planeta, ele é definido pela tradição, pela cultura de um povo. Os brancos que precisam retirar uma parte da floresta (...) fazer uma agricultura, produzir um excedente, comercializar esse produto, eles têm um tipo de ocupação. O povo indígena tem outro tipo de ocupação, precisa da floresta em pé, precisa da castanha, precisa da seringa em pé, precisa do babaçu, precisa dos igarapés, dos rios, dos lagos. E dessa maneira, no meio desse habitat, dessa floresta, dos rios, que esse povo constrói sua economia, e não constrói sua economia para fora, pra vender em Manaus, pra vender no Rio de Janeiro, mas tem uma economia para

sua subsistência. Esse modelo de ocupação que é a base da tradição indígena está sendo questionado hoje.

Estas palabras traducían para los oyentes no-indígenas otras nociones y prácticas de territorialidad que confrontaban los discursos de integración y desarrollo extractivista. Así, se explicaban las diferencias espaciales indígenas sin reducirlas, sino remarcándolas. Los igarapés, el babaçu, los ríos, entre otros agentes no-humanos, son para Krenak, desde la epistemología de su pueblo, las bases de la vida de las naciones indígenas. Cabe resaltar que él no plantea aquí una oposición radical entre su territorialidad y las máquinas o el comercio de las sociedades colonas, sino que exige el respeto de sus diferentes modos de habitar ese espacio ancestral. Esto implica el respeto por una tradición que, como él bien explica, viene desde hace milenios, desde sus primeros ancestros. Así las cosas, el Cabral II estaría atentando contra todo un sistema de vida, demostrando su incapacidad para aceptar otros mundos más allá del desarrollismo brasileño. Krenak menciona el valor económico de la tierra, pero desde un sentido que busca resaltar la perspectiva indígena del hábitat, de la floresta, para organizar prácticas de sociabilidad, mantener su ancestralidad, afirmar su propia soberanía por encima de las legislaciones nacionales que poco, o nada, querían entender sobre ese “outro tipo de ocupação”. Traduciendo el significado de ocupación de sus parientes, Krenak invitaba a sus aliados a reconocer los procesos históricos, organizaciones sociales, distribuciones de poder y códigos culturales, producidos a partir de las interacciones entre los sujetos indígenas y sus territorios.

Durante los primeros meses de 1988, el *Programa de Índio* buscó traducir su agenda política de una manera didáctica . Así, en la emisión del 1 de mayo de 1988, Krenak subrayó que “essa diversidade de povos indígenas têm buscado consolidar um pensamento indígena, um

projeto cultural e social y que abrange às vezes também aspectos de economia para podermos ser contemporâneos da história do Brasil e do mundo em que nós vivemos hoje”. A través de esta noción de contemporaneidad, la UNI traducía su voluntad de participar en el trayecto de las políticas brasileñas. Se trataba de un deseo de sobrevivencia que los traductores buscaban conectar con las metáforas sobre el futuro del país usadas por Ulysses Guimarães, diputado federal y presidente de la asamblea, y Tancredo Neves. El primero, en su discurso de oposición al entonces presidente Ernesto Geisel, el 22 de septiembre de 1973, resaltó la urgencia por sacar al país de su “inmobilismo”; mientras que el segundo, en su primer discurso como presidente electo, sentenció: “a Pátria não é o passado, mas o futuro que construímos como presente” (2011, p.314).

Finalmente, el programa del 5 de junio de 1988 transmitió el éxito de la traducción territorial de la UNI. Este programa comenzó transmitiendo el canto de los guerreros Kayapó como una expresión de su alegría al enterarse que sus derechos fueron aprobados por la Asamblea Constituyente. El canto encarna una red de asociaciones históricas. Si traducir el ritmo del lenguaje implica reconocer su entramado social (Meschonnic, 1988, p. 98), entonces considero que las entonaciones de victoria de los Kayapó traducían las alianzas producidas por los colectivos nativos desde las elecciones congresales de 1986. La votación a favor de los pueblos originarios tuvo lugar el 25 de mayo de 1988, y contó con los 280 votos necesarios para aceptar las enmiendas de la UNI, defendiendo así “os interesses das comunidades indígenas”.

El programa explicaba además cómo los grupos indígenas realizaban sus procesos de traducción, apropiándose de los espacios de Brasilia. Inaugurada el 21 de abril de 1960 durante la presidencia de Juscelino Kubitschek, la ciudad de Brasilia se erigió como símbolo de los poderes políticos en el país. Este arquetipo de ciudad moderna y futurista fue construida con el

dolor y la sangre de grupos subalternos, como los candangos que migraron del Nordeste, tal como demuestra Vladimir Carvalho en su documental *Conterraneos velhos de guerra* (1992). La invisibilidad de la historia candanga pone de relieve que los ideales modernistas de las clases dominantes se impusieron. De tal manera, Brasilia es reconocida como el centro del poder del país, donde diversas agrupaciones tienen que manifestarse para que sus denuncias sean escuchadas. Entre 1986 y 1988, las naciones indígenas comenzaron a ocupar este espacio, habitando sus calles y los recintos del Planalto, produciendo sus negociaciones interculturales desde este espacio. De acuerdo a Rosane Lacerda, un día antes de la votación, el 24 de mayo, “No Congresso Nacional os índios formaram um corredor polonês à entrada do plenário da Câmara, abordando os constituintes que chegavam com a distribuição de material em favor das emendas e destaques favoráveis a seus direitos no Capítulo ‘os índios’” (2008, p.122). En el programa mencionado, Krenak explicó los mecanismos detrás, o lo pormenores, de esta traducción territorial: “num setor de chácaras, próximo do centro de Brasília (...) nós instalamos uma aldeia ali, e dali nos deslocávamos diariamente para o Congresso. À noite, nos reuníamos permanentemente também pra discutir, pra avaliar, conseguimos até levar alguns deputados ao nosso acampamento para ouvir a opinião de algumas das lideranças que vieram para Brasília, pra debater conosco”. De esta manera, los traductores indígenas hacían visibles sus denuncias y estrategias políticas en una ciudad que no fue imaginada para ellos, en un Congreso que los había marginalizado durante décadas. Mediante estas negociaciones, la UNI logró, además, suprimir el artículo 271 que legitimaba la aculturación de las naciones indígenas. Según Krenak, esta votación constitucional establecía que “se uma empresa mineradora tivesse alguma intenção de explorar minerais em terras indígenas, teria que encaminhar uma proposta ao Congresso Nacional”. De esta manera, la defensa de los territorios indígenas ya no dependería del poder

Ejecutivo, como en décadas anteriores, sino de las alianzas del movimiento indígena con congresistas y diputados brasileños.

Las potencias de las alianzas afectivas: la masacre Tikuna

La ambigüedad del estado brasileño para demarcar las tierras indígenas ha provocado numerosas disputas a nivel regional. Garimpeiros, madeiros, fazendeiros, han invadido y destruido aldeas indígenas debido a que la FUNAI ha demorado en reconocer límites y derechos territoriales. En este sentido, la FUNAI ha contribuido a la legitimación del “colonialismo del colono” (*settler colonialism*), el cual viene siendo promovido en Brasil por el agronegocio y el extractivismo en las recientes década. Quiero subrayar que una de las principales características del “colonialismo del colono”, siguiendo a Patrick Wolfe, es producir el exterminio de los pobladores indígenas para colonizar sus tierras. A diferencia de contextos coloniales como la India bajo dominio británico, en Brasil “settlement and native elimination” no estuvieron separados (Wolfe, 2011, p.288). Un colono, dentro del contexto brasileño, puede ser tanto un *fazendeiro* o un *grileiro* que han impuesto su propia territorialidad por encima de las vidas indígenas, tal como sucede en el área ocupada por los Guaraní Kaiowa. Sin embargo, los garimpeiros, cuya estancia en tierras indígenas no es permanente sino pasajera, también son colonos que asolan esos suelos, explotándolos con sus maquinarias, contaminándolos con los minerales que extraen.

Los *bugreiros* contratados por los hacendados para asesinar a las poblaciones Xokleng en Santa Catarina a inicios del siglo XX, la masacre de la nación Oti en São Paulo entre 1908 y 1910, el asesinato de catorce miembros de la nación Tikuna en 1988, los ataques de los garimpeiros en territorios Yanomami entre mediados de 1980 y comienzos de 1990, y el actual genocidio de la nación Guaraní-Kaiowa en Mato Grosso do Sul, son ejemplos contundentes para

entender como el “colonialismo del colono” ha sido una práctica cotidiana y criminal cuyo objetivo es arrasar las tierras indígenas y las vidas que en ellas habitan. Préstese atención aquí al proceso de arrasamiento, es decir, volver una tierra rasa, plana, donde no existan más presencias nativas. El exterminio no es accidental ni irracional sino un proyecto legitimado por las leyes nacionales de desarrollo y las políticas del capitalismo global. Por un lado, Garfield ha advertido, agudamente, cómo en Brasil el estado “did not unilaterally nor uniformly determine the fate of indigenous communities, lands, and identities” (2001, p.14). Por lo tanto, precisamos identificar los intereses particulares de las élites locales, rancheros, hacendados, oficiales de la FUNAI, garimpeiros y madeiros. Por otro lado, Wolfe escribe, en referencia a la dimensión global de las economías de los colonos: “None of these industries can be understood in isolation” (2011, p.285) ya que cada una de sus actividades reproduce las reglas del capitalismo imperial. En consecuencia, la minería y la deforestación que asolan los territorios indígenas se rigen por reglas económicas transnacionales. De esta manera, “settler colonialism is not so much an event as an endless catalogue of events” (Wolfe, 2011, 289). Sin reducir los contrastes sociales y geográficos entre cada uno de los colonos, todos ellos comparten una racionalidad común: el exterminio cultural y físico de las poblaciones aborígenes en Brasil. En este sentido, uno de los principales objetivos de las traducciones territoriales fue detener la continuidad de esta violencia. Mediante la producción de alianzas se buscó que la Asamblea Constituyente aprobara los derechos de demarcación, evitando mayores muertes y conflictos. En carta del 20 de julio de 1987, el líder Bruno Quirino Terena le comentó a Krenak que obtener tan solo una ley o decreto constitucional sería fundamental para “impedir esse perigoso genocidio”, significando así “uma grande defesa para a família indígena” (Archivo ISA).

Un caso histórico de exterminio denunciado por el *Programa de Índio* fue la masacre del pueblo Tikuna en la localidad de São Leopoldo (Benjamin Constant, Amazonas), y que fue conocida como la masacre de Capacete, ocurrida el 28 de marzo de 1988. Las muertes de 27 sujetos Tikuna, además de 27 desaparecidos y 23 heridos, fue el resultado del proyecto de exterminio de los madereros aposentados en aquella región. Al respecto, en su defensa judicial de la nación Tikuna, el abogado Carlos Frederico Marés indicó que "a agressão, a diminuição, a limitação e a expulsão de índios de suas terras significam, clara e evidentemente, o etnocídio, significa o genocídio de uma população". A través de diversas transmisiones, la radio indígena diseminó para los oyentes brasileños las memorias y luchas de los Tikuna contra este genocidio. El soporte radial permitió fortalecer sus reclamos e incrementar sus alianzas afectivas con políticos e intelectuales brasileños. La emisión del 4 de abril de 1988 tuvo por objetivo transmitir a la sociedad civil la brutalidad del ataque. Aquel día, Krenak comenzó su transmisión con estas palabras: “Bom dia, ouvintes, o *Programa de Índio* está chegando aqui hoje com um tema... um pouco pesado, que é o caso que envolveu a gente Tikuna, lá do rio Solimões no Amazonas, que resultou na morte de muitas pessoas Tikuna”. El presentador manifestó que un grupo de madereros, contratados por el colono Oscar Castelo Branco, emboscó por sorpresa a un grupo de Ticunas que, desarmados, navegaban el río Solimões en São Leopoldo. De acuerdo con Krenak, este asesinato se produjo debido a la negligencia de las autoridades oficiales por demarcar tierras indígenas. En efecto, a pesar de las movilizaciones de la UNI, los miembros de la FUNAI seguían retrasando, o interrumpiendo, la demarcación territorial. Motivados por esta ineficiencia estatal, numerosos colonos iniciaron sus invasiones sin recibir ninguna penalidad. La raíz de estos asesinatos fueron las invasiones de los colonos dentro de territorios indígenas, avalados por una ideología desarrollista. Aquella masacre, “tem uma origem na questão das terras, [o

massacre] tem uma origem nos conflitos de interesse que se abatem sobre os territórios indígenas, e que como o governo não tem tomado medidas... as medidas necessárias para assegurar essas reservas indígenas, isso abre um espaço para o conflito”, explicou Ailton Krenak en la emisión citada.

El 6, 7 y 8 de abril de 1988, una delegación Tikuna se trasladó a Brasilia desde Manaus, auspiciados por la UNI y acompañados por Ailton Krenak, para explicar sus luchas y obtener el apoyo de políticos como el Ministro de Justicia, Paulo Brossard, o el Ministro del Interior, João Alves. El *Programa de Índio* del 10 de abril de 1988, difundió las demandas del líder Pedro Tikuna, quien enfatizó que los verdaderos responsables de aquel ataque eran los colonos que no respetaban los derechos territoriales de su pueblo. Según él: “o culpado é o próprio civilizado que se encontra dentro de uma área que já é decretada”. Por esto mismo solicitó “que sejam analisadas e que sejam realizadas a demarcação da terra” como una forma de asegurar las vidas de los Tikuna. El programa de aquella fecha también transmitió la respuesta del ministro João Alves, quien prometió proteger las tierras y enjuiciar a los homicidas. Asimismo, la delegación Tikuna tuvo un encuentro con el presidente de la asamblea constituyente, Ulysses Guimarães, presentándole un documento de demandas. Los encuentros con aliados en Brasília, los documentos presentados, las interacciones entre líderes indígenas y las autoridades del Planalto, también son ejemplos de traducciones territoriales, ya que cohesionan la movilidad de los Tikuna; el apoyo emocional y logístico de la UNI para con sus parientes; las negociaciones entre este grupo indígena y políticos de las clases dominantes; y la difusión de las denuncias de Pedro Tikuna que, gracias al soporte radial, fueron difundidas entre diversos radioescuchas. Esta serie de interacciones tuvo como finalidad producir alianzas que pudieran fortalecer la lucha, y también la autoestima, de las víctimas indígenas. Como resaltó Pedro Tikuna en el *Programa de*

Índio del 17 de abril de 1988, "o espírito do Tikuna deposita sua confiança nas autoridades que afirmaram que vão resolver o nosso caso".

Posteriormente, la delegación Tikuna, siempre contando con la ayuda de la UNI, organizó un evento que sería conocido como el Tribunal Tikuna. Ocurrido en los predios de la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo, este juicio puede ser considerado uno de los casos más exitosos de la traducción territorial indígena en Brasil. Cada uno de los procesos judiciales fue transmitido por el *Programa de Índio*, el cual colaboró en la difusión de la lucha del movimiento indígena dentro de un contexto mediático que solo favorecía a los grupos dominantes. En línea con el trabajo de Daley y James sobre cómo las naciones nativas en Alaska usaron el periódico y la radio para revertir el poder mediático de los grupos dominantes (2004), y con las propuestas de Cárcamo-Huechante sobre “la colonización acústica” impuesta por los medios neoliberales chilenos (2010; 2013), considero que la transmisión del tribunal Tikuna, a través de las emisoras del *Programa de Índio*, hizo audibles los reclamos que eran ignorados por los medios de comunicación hegemónicos en Brasil. Los centros mediáticos siempre fueron hostiles al movimiento indígena. Ya sea caricaturizando los modos de hablar de Juruna durante sus discursos públicos (Graham 2011), o creando una campaña en contra de la autodeterminación indígena defendida por la UNI y el CIMI, periódicos como *Correio Braziliense* y *Folha de São Paulo* distorsionaron las luchas nativas por demarcación y ciudadanía. Recordar esta situación es fundamental para entender el desafío que significó cada transmisión del *Programa de Índio*, para entender su importancia en la obtención de derechos y fortalecimiento de las políticas indígenas dentro de las esferas públicas del país. Las voces que escuchamos en aquel tribunal hubieran permanecido olvidadas de no ser por las grabaciones del programa. La traducción/transmisión

cobra así una dimensión de rescate de los afectos, de los saberes, y de las negociaciones propuestas por los propios sujetos Tikuna.

Como puede escucharse en la transmisión del *Programa de Índio* del 4 de diciembre de 1988, en este tribunal:

estiveram presentes as pessoas Tikunas vítimas desse atentado, que estiveram ali como testemunhas de acusação; esteve o doutor Herman Baeta, ex-presidente da ordem dos advogados do Brasil, realizando a defesa; Carlos Frederico Marés, jurista, como testemunha ou como advogado de acusação; e presidindo o júri, o doutor Fabio Konder Comparato; nos jurados nós tivemos o deputado Fábio Feldmann, Fernando Gabeira, e o escritor Márcio Souza, amazonense, vizinho e parente do povo Tikuna.

La corte se convirtió en un espacio de encuentros, yuxtaposición de tomas de posición, historias y epistemes. Los sobrevivientes de la masacre tradujeron sus heridas y recuerdos de la sanginaria emboscada. En la transmisión del tribunal del 4 de diciembre de 1988, Constantino Tikuna detalló que los madeireiros estaban armados "com espingarda, calibre 16, com munição, com facão do lado" mientras que sus parientes no tenían ningún tipo de armamento. Ante dicha situación, las víctimas "já tinha[m] baleado assim no braço, no peito, no abdômen, na coxa, na perna, na cabeça, no rosto, em todo canto". Sin embargo, la violencia de los colonos no concluyó con la masacre. Pedro Méndez, secretario del Conselho Geral da Tribo Tikuna, informó en el tribunal que después del ataque las relaciones con la sociedad blanca no-indígena se tornaron más hostiles para su pueblo. Los colonos afirmaban que "ninguém é mais índio" en la región del Alto Solimões. Asimismo, dice que ellos usaron la masacre como "um terror para nós [os Tikuna], como para nos fazer temer". Se aprecia así que aquella emboscada no fue un accidente momentáneo sino el índice de un plan de exterminio legitimado por el gobierno federal, el cual

no mostró ningún interés en solucionar conflictos que ya habían sido denunciados con anterioridad ante la FUNAI y el INCRA. Ante la negligencia de las autoridades estatales, los Tikuna buscaron producir alianzas durante el tribunal para defender sus vidas y territorios. Los traductores de esta nación pudieron obtener el apoyo de profesores universitarios, instituciones católicas, y asesores legales, que dieron a sus reclamos una resonancia nacional. Por ejemplo, Carlos Frederico Mares, abogado de las víctimas Tikuna, dirigió serias denuncias contra el estado brasileño en la transmisión del 11 de diciembre de 1988. A través de las ondas sonoras, escuchamos a este abogado subrayando que las muertes ocurridas en tiempos democráticos reflejan la continuidad de la tradición autoritaria en el país. "Eu acuso ao governo brasileiro", "eu peço a condenação do governo brasileiro" sentenció Mares con voz furiosa ante la negligencia estatal. Finalmente, concluyó culpando "por crime de genocídio e etnocídio, [aos] senhores Romero Juca Filho, senhor João Alves, senhor José Sarney".

En medio de este entramado de negociaciones, el sentido original de la traducción territorial ha sido transformado de acuerdo con las jerarquías de poder intrínsecas a todo contacto intercultural. Políticos como Fábio Feldmann brindaron su apoyo al tribunal Tikuna para así ganar prestigio o poder en la asamblea constituyente. De manera semejante, los antropólogos brasileños como Joao Pacheco de Oliveira y Antonio Augusto Arantes atendieron las demandas territoriales de los Tikuna como una manera de renovar su propia disciplina académica, prefiriendo enfocarse en asuntos políticos antes que en análisis sobre cosmologías o mitologías indígenas. Los traductores Tikuna que participaron en el tribunal y en el *Programa de Índio* no ignoraron tales apropiaciones y resignificaciones. Por el contrario, considero que ellos

organizaron sus contactos y editaron sus discursos como estrategias de sobrevivencia¹⁴. En este sentido, traduciendo sus memorias y experiencias territoriales, ellos controlaron las narrativas de su propia historia, usando soportes alternativos como testimonios, entrevistas, grabaciones de radio. Todas estas negociaciones eran fundamentales para denunciar cómo los colonos expropiaban sus tierras y los exterminaban. Estas economías narrativas ejemplifican cómo los Tikuna ejercieron control de sus alianzas afectivas en el transcurso de interacciones con actores sociales no indígenas.

María Constanza Guzmán ha sugerido que los traductores “exist within a social landscape that conditions their performance” (2016, p.175). Por lo tanto, las traducciones Tikuna son resultados de las profundas consecuencias de las hostilidades colonas en territorios indígenas y del escaso interés del estado por evitar dicha violencia. Las traducciones territoriales producidas en el tribunal tuvieron por objetivo transportar afectos que se inscribieran en los cuerpos de los oyentes, sensibilizándolos, creando relaciones de cercanía. Al respecto, es importante recordar la materialidad del sonido durante las transmisiones del tribunal. Como Jean-Luc Nancy (2002), Peter Szendy (2008) y R. Murray Schafer (2012) han demostrado, el sonido tiene la capacidad de colocar una presencia delante de nosotros, es decir, de encarnar o personificar al otro, de aproximarnos a él. Escuchar a los sujetos Tikuna en la corte paulista generó, y aún genera, reacciones en los oyentes que van desde la compasión a la solidaridad. Considerando entonces la trama de negociaciones y el flujo de afectos, se advierte que el tribunal Tikuna fue una traducción territorial exitosa. En el programa del 11 de diciembre de 1988, escuchamos a Fábio

¹⁴ Enfatizar que los traductores indígenas controlan sus negociaciones es esencial para confrontar el modelo indigenista que representa a los sujetos nativos como ingenuos y manipulables. Este es el modelo que Bolsonaro defiende cuando afirma que el cacique Raoni ha sido manipulado por ONGs europeas (Ver su discurso en la ONU el 23 de septiembre del 2019).

Konder Comparato, juez que presidió el tribunal, condenar al estado brasileiro por crímenes de “exterminio físico y cultural” contra la nación Tikuna. El tribunal decidió que los principales responsables, “por convivência ou negligência, da continuidade dessa prática prolongada de extermínio físico e cultural, e responsáveis especificamente pelo massacre ocorrido na área do Capacete (...), são o senhor presidente da república Jose Sarney, o senhor ministro do interior João Alves, o senhor presidente da FUNAI, a época, Romero Juca Filho”.

En su declaración en el Tribunal Tikuna, transmitida en el programa del 4 de diciembre de 1988, Krenak buscó aclarar cómo la nación Tikuna concebía su territorio¹⁵. Puntualizó que sus parientes defendían sus tierras para preservar “sua maneira de viver nesse lugar”. Resaltó además que la demarcación “não significa apenas assegurar aos Tikuna a propriedade física, a propriedade material de alguns hectares de terra, mas significa assegurar para o povo Tikuna as condições fundamentais para o estabelecimento da sua relação como um povo, de uma tradição e uma cultura específica e diferenciada de seus vizinhos”. Remarcar que los Tikuna poseen una experiencia territorial que los distingue como pueblo no pretende romantizar las diferencias indígenas, como si se trataran de un ethos primitivo o una representación colonial de la naturaleza (Muyolema 2001). Más bien, destacar la noción de “cultura específica e diferenciada” permite entender la intolerancia de los colonos. Su incapacidad para respetar los mundos relacionales de los Tikuna provocó numerosos conflictos étnicos en la región del Alto Solimões. En referencia a cómo los pescadores no-indígenas venían apropiándose de sus territorios, Pedro mencionó en el programa del 11 de septiembre de 1988: “[eles] não conhecem a área, não

¹⁵ Los Tikuna que sobrevivieron a la masacre, con la ayuda del antropólogo Joao Pacheco de Oliveira, publicaron el libro *Ru Au I Ticunagu Aru Wu'I (A lagrima Ticuna é uma só*, 1988) para denunciar a los “atores sociais, e autoridades que articulam um discurso de justificação da chacina” (p.3). Se trató de un documento histórico que detallaba, a través de testimonios y notas periodísticas, los ataques de los colonos en el territorio de las víctimas, mostrando cómo se ha producido y justificado la lógica del exterminio indígena en Brasil.

conhecem nada de preservação, eles só pensam em destruir e acabar com tudo. Eu acho que tudo nasce, o massacre que aconteceu com Tikuna, tudo isso é por isso”. En este sentido, la lógica del exterminio demuestra el desinterés de los colonos por coexistir con otros mundos. Para ellos solo existe una única realidad en donde la tierra solo importa para ser explotada, como cuerpo residual que debe ser arrasado y contaminado. En contraste con estas prácticas de colonización, Pedro afirmó que la nación Tikuna preserva a los peces como una forma de proteger sus tierras y expresar, además, respeto por los agentes no-humanos que habitan los ríos¹⁶. Pedro, evocando la historia de su pueblo, recuerda además que la divinidad Motapa pescó a los Tikuna en el igarapé *Eware*. Por esto, él aclara a los radioescuchas que el verdadero nombre de su pueblo no es Tikuna sino *Magiita* o la gente pescada con sangre.

La traducción territorial Tikuna, que es diseminación de experiencias y producción de asociaciones, permitió condenar los crímenes de los colonos contra colectivos humanos y no-humanos. Por un lado, los madereros desposeían a los Tikunas de sus tierras, aposentándose en ellas, para lo cual era necesario asesinar a sus pobladores. Poco les importaban los derechos de ocupación ancestral ni mucho menos los derechos humanos de aquella nación. Por otra parte, los colonos dedicados a la extracción de madera o a la pesca ilícita destruían las relaciones entre los Tikuna y las múltiples existencias que constituyen sus territorios (árboles y peces, por ejemplo). “Settler colonizers come to stay” ha indicado Wolfe. Esto significa que los colonos llegan con sus modos de vida, sus racionalidades, sus prácticas espaciales y marcos ontológicos, los cuales imponen sobre los territorios que han invadido. Por lo tanto, el colonialismo del colono no solo

¹⁶ Ya en el *Programa de Índio* del 17 de marzo de 1988, Pedro Tikuna enfatizó el interés de su pueblo por proteger sus bosques, ríos y demás territorios. Señala así: “a ideia do Tikuna é preservar pra que no acabe a natureza, é preservar isso para o futuro”. Por este motivo, ellos tuvieron gran cuidado de no acabar con los peces, usando la pesca solo para alimentarse dentro de la aldea. Como él mismo resaltó: “não utilizamos a pesca assim para comercio, solo para consumo”

destruye para reemplazar una cultura por otra, una economía por otra, sino que aspira a reemplazar sistemas de poder, saberes y afectos basados en las interacciones entre los sujetos indígenas y sus tierras. Así las cosas, el objetivo de los traductores Tikuna que participaron en el *Programa de Índio* fue demostrar que, a pesar del genocidio, topocidio y epistemicidio de los colonos, su nación seguía -sigue- existiendo y luchando por defender sus derechos territoriales.

Conclusiones

El programa de Índio creó un frente de alianzas y solidaridades capaces de confrontar las políticas coloniales del gobierno brasileño. Así las cosas, la radio ayudó a reforzar la agencia del movimiento indígena en el periodo de la transición democrática. Cada transmisión difundió las luchas de los pueblos originarios por el respeto a sus vidas y a sus tierras; permitió que los territorios y sus habitantes humanos y no humanos fueran presencias visibles/sonoras, perceptibles, cuerpos capaces de ser sentidos, capaces de afectar y tocar a sus receptores dentro y fuera del país. Esto fue posible gracias a una campaña de traducción territorial promovida por la UNI, principalmente encabezada por uno de sus miembros más activos, el líder Ailton Krenak. Dicha campaña tiene que ser entendida como producción de alianzas afectivas, esto es, como la creación de redes con aliados a escala nacional y transnacional. Su principal objetivo fue reforzar las negociaciones y resistencias de las naciones indígenas en Brasil. Considerando este contexto, en este capítulo he estudiado tres casos de traducción territorial en el *Programa de Índio*, centrados en luchas constitucionales y en las denuncias de la masacre Tikuna.

Durante las sesiones de la asamblea constituyente, los traductores territoriales se plantearon el objetivo de introducir sus códigos y experiencias dentro del lenguaje de la Carta

Magna. Parafraseando a Walter Benjamin, ellos buscaron la sobrevivencia de su lengua original (territorialidades indígenas) en la lengua de destino (constitución brasileña). Sin embargo, como hemos podido advertir, las autoridades nacionales mostraron o bien escaso interés o bien hostilidad por los derechos territoriales de las naciones indígenas. A pesar de su discurso inclusivo que intentaba promover la participación ciudadana, la constitución de 1988 ha configurado una falsa hospitalidad para ese otro, ese extranjero. La carencia de hospitalidad se ha remarcado en las décadas siguientes, cuando los políticos del país no han expresado ninguna solidaridad ante las masacres indígenas ocurridas por las invasiones del agronegocio, minerías y otras agendas de desarrollo. No obstante, los colectivos indígenas siguen traduciendo sus territorialidades dentro del lenguaje legal del país, erosionando sus jerarquías coloniales.

El Programa de Índio no solo buscó relacionarse con la esfera pública brasileña, sino que produjo relaciones entre las naciones indígenas del país. En cada transmisión se difundían las tradiciones, canciones y conflictos de los Suruí, Macuxi, Xavante, Kaxinawá o Maxakali, entre otros. Se trataba de crear un sentido cohesionado de indigenidad para reforzar las luchas políticas de cada pueblo. Así, por ejemplo, los sobrevivientes Tikunas de la masacre do Capacete, pudieron expandir sus denuncias gracias a su adhesión al movimiento indígena promovido por la UNI. En este sentido, la radio les ofreció una plataforma para explicar sus formas de sentir, comprender y habitar sus tierras a las audiencias brasileñas. Crear redes con políticos e intelectuales significó para estos sujetos Tikuna un esfuerzo de visibilización en un contexto de exterminio. En este sentido, narrando sus saberes locales y la historia de su pueblo, ellos trataron de obtener el apoyo de aquellos que podían escucharlos a través de las ondas radiales, generando una comunidad de aliados que se sentían próximos al dolor, pero también a la esperanza de este pueblo. La resonancia nacional de los traductores Tikunas se debió al respaldo de la UNI, que

dio una amplia cobertura a su producción de alianzas, a su transmisión de afectos, a sus testimonios judiciales.

Los traductores indígenas que participaron en el *Programa de Índio* reconocieron que, si controlaban la producción de mensajes/traduccioness a través de la radio, entonces lograrían crear un espacio propio de resistencia. De esta manera podrían oponerse al poder mediático de los grupos dominantes en el país, los cuales distorsionaban o ignoraban sus demandas. Controlar las traducciones radiales les permitió así hablar por sí mismos sin recurrir a agentes indigenistas. El escritor de origen Tapuia Kaká Werá Jecupé me indicó que su primera obra literaria surgió como una necesidad de hablar por sí mismo y demostrar que los sujetos indígenas también podían escribir literatura y auto representarse (auto traducirse). En otras intervenciones, él ha explicado que su intención no es rechazar lo escrito por aliados del movimiento indígena, sino que es necesario reforzar la capacidad de producción cultural de sus parientes. Esta necesidad de auto determinación o soberanía intelectual que se gestó a través de la literatura a fines de la década de 1990 y que se reafirma actualmente a través de las movilizaciones organizadas por Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, tiene base en el activismo político encabezado por la UNI. A lo largo de la década del 80, entre el continuismo dictatorial y el comienzo de la Nueva República, la UNI intentó forjar el empoderamiento de las naciones indígenas en Brasil a través de reuniones, marchas, periódicos como el Jornal indígena, y, especialmente, el *Programa de Índio*.

Quiero resaltar que esta experiencia radial promovió un proceso de visibilidad, y audibilidad, de los conflictos territoriales que numerosas naciones indígenas venían sufriendo ante los proyectos de desarrollo nacional, y el colonialismo del colono liderado por fazendeiros, madeiros y garimpeiros. Traductores de las naciones Tikuna, Yanomami, Krenak, entre otras,

expresaron sus propias tradiciones, sus propios afectos y agendas políticas, para así confrontar las prácticas de exterminio: invasiones, masacres, genocidio cultural. A través de sus traducciones radiales, los oyentes pudieron conocer la crueldad de la colonización en las aldeas indígenas y, asimismo, pudieron percibir otras territorialidades, otras formas de ocupación ancestral basada en las relaciones entre colectivos humanos y no-humanos. Para lograr defender sus tierras, los traductores del Programa de Índio no rechazaron las interacciones con grupos no-indígenas, tampoco negaron su condición de ciudadanos brasileños. Por el contrario, ellos buscaron producir alianzas afectivas con la esfera pública brasileña e internacional en diálogo con discursividades académicas, ecológicas o indigenistas. Asimismo, resaltaron su estatus de ciudadanos brasileños como una estrategia para obtener y proteger sus derechos territoriales a nivel constitucional. De esta manera, para la UNI cada transmisión del *Programa de Índio* fue una herramienta fundamental que les permitió tocar los afectos de las audiencias, fortalecer sus luchas por ciudadanía, demarcación, y afirmar las múltiples existencias ontológicas que habitaban en sus territorios.

Capítulo 4: Detrás de los márgenes y las ruinas: soberanías visuales y territoriales de las mujeres campesinas

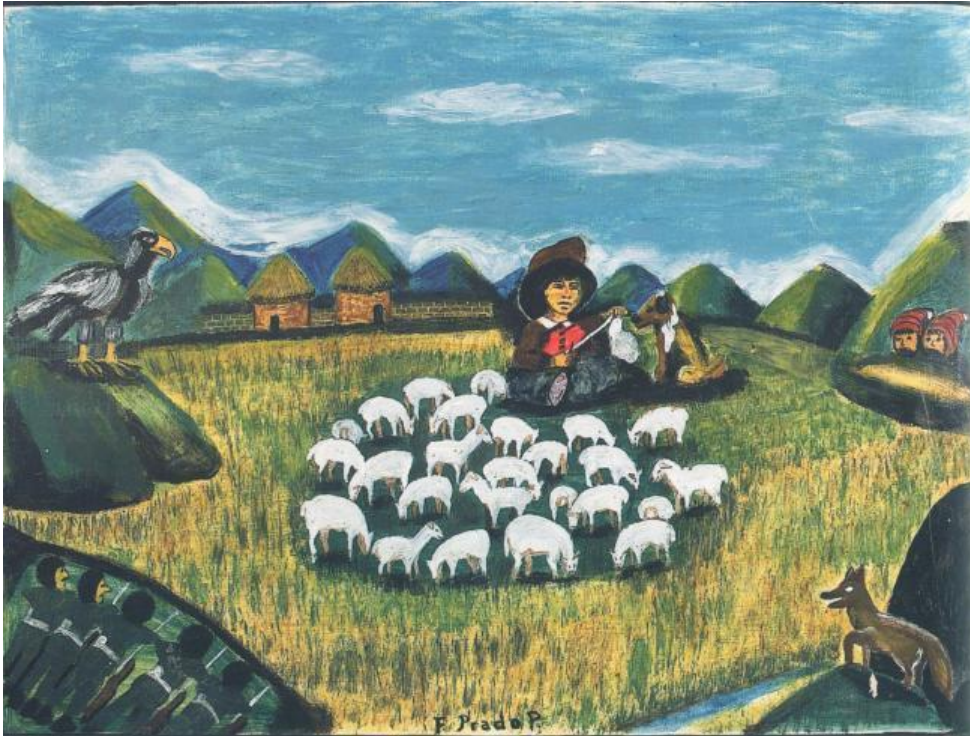


Figura 4.1: *Vivencias en el campo serrano* de Fausto Prado Pacheco (Rancas, 1990)

Introducción

La mujer es vulnerada por dos miradas (Figura 4.1). Es un blanco entre ambos fuegos. Mirada por cinco militares ocultos, listos para usar sus armas; mirada por dos senderistas escondidos entre las formas de los cerros. Para ellos solo es un cuerpo más que aparece en el sitio donde unos y otros hombres se encuentran. Para ellos solo es una víctima que ninguno habrá de recordar. La mirada de la mujer se concentra en hilar lana de sus ovejas, aunque parece intuir, de soslayo, el punzante látigo de los disparos. Sus ojos parecen aguardar que, en cualquier momento, las balas atravesasen su pecho. Su tejido, el cuidar de los animales, configuran una

territorialidad que ahora es quebrantada por esos hombres que han llegado a su comunidad, imponiendo sus propias formas de territorializar ese espacio que, aseguran, les pertenece. Ellos acechan con violencia, con esa crueldad que se prolonga desde las invasiones de los colonizadores: violar cuerpos y derechos. Los militares pueden violarla sin que quede rastro de ella; los senderistas pueden torturarla, quizá asesinar a su perro y a su rebaño. El paisaje también dibuja su amenaza; el zorro y el gallinazo la observan, próximos a sumergirse, frenéticos, dentro de su ser, hasta machacar el último resquicio de su carne. Esto es lo que nuestros ojos contemplan en el cuadro *Vivencias en el campo serrano* de Fausto Prado Pacheco (Rancas, 1990), y que participó en el *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina* de 1990. Como en otros trabajos que concursaron, vemos aquí un esfuerzo de un sujeto campesino por traducir las relaciones y conflictos de poder en sus comunidades.

En Perú hubo diez ediciones del Concurso de dibujo y pintura campesina. La primera versión fue inaugurada el 24 de junio de 1984, una fecha simbólica en la historia peruana. Hacia el 24 de junio de 1969, el General Juan Velasco Alvarado, entonces presidente del Perú, guiado por una voluntad social reivindicativa e interesado en legitimar sus políticas agrarias, decidió proclamar el “Día del Campesino”. El concurso fue organizado, en sus comienzos, por nueve ONGs peruanas, destacándose la labor del Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), el Centro de Educación y Comunicación ILLA y la Asociación de Servicios Educativos Rurales (SER). Debido a la amplia convocatoria, a partir de 1986 se formaron comités regionales en catorce departamentos del Perú tales como Ancash, Apurímac, Loreto, Junín, permitiendo crear una red que permitía transmitir las experiencias de las más diversas comunidades del país (Bonilla et al, 1990, p.35). Asimismo, las ONGs a cargo realizaron exposiciones ambulantes con las obras ganadoras. Al respecto, Desmond Kelleher en “Much More than a Competition”

(2008), recuerda: “We used the travelling exhibition extensively each year throughout rural areas; at campesino meetings, fairs and in public areas of towns and villages when launching a new competition” (Web). Se trataba así de poner en circulación las vivencias de los campesinos, ya sean prácticas tradicionales como fiestas, rituales, cosechas; además de percepciones sobre educación y desarrollo local. Cada edición del concurso fue una plataforma para expresar la soberanía visual del campesinado. Es decir, este evento estimuló la producción cultural de los propios campesinos. Cada edición del concurso permitió que tanto hombres como mujeres rurales pudieran transmitir sus vivencias y expandir sus reclamos. Los participantes cumplieron un doble rol como traductores. Por un lado, tradujeron sus prácticas, saberes y políticas territoriales a una audiencia nacional. En este sentido, el antropólogo Juan Ansión -y dos veces jurado del concurso- reconocía en la presentación del libro *Imágenes y realidad* (1990): “Hay una base común a la casi totalidad de los dibujos: quieren comunicar algo” (p.21). Por otro lado, como sucedió con los miembros de *Programa de Índio* (ver capítulo III), los participantes establecieron traducciones o alianzas con una serie de actores sociales que hacían posible el concurso. Si bien su participación fue menos activa en comparación con la União das Nações Indígenas, tanto traductoras y traductores negociaron con “un importante número de instituciones de promoción, núcleos campesinos, entidades culturales, grupos religiosos y parroquiales, concejos provinciales, organizaciones representativas del estado y otros” (Bonilla et al 1990, p.79). Por ejemplo, una estrategia de empoderamiento fue que los ganadores de concursos también participaron como jurados en las ediciones posteriores. Así, podemos mencionar los casos de José Espíritu Tafur (Cajamarca, ganador en 1985), Edgar Mozombite Sánchez (Loreto, ganador en 1986), Hernán Chiroque Chapilliquen (Piura, ganador en 1987), entre otros.

Vivencias en el campo serrano nos muestra cómo militares y terroristas han impuesto su dominio en las comunidades campesinas, forjando un destino de destrucción para las poblaciones rurales, especialmente mujeres. Para entender la dimensión de esta amenaza sobre las vidas campesinas usaré los conceptos de necropolítica y arruinamiento (*ruination*) propuestos por Achille Mbembe y Ann Laura Stoler, respectivamente. En su artículo “Necropolitics”, publicado en 2003, Mbembe subraya que la necropolítica expresa “the various ways in which, in our contemporary world, weapons are deployed in the interest of maximum destruction of persons and the creation of death-worlds” (p. 40). Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas impusieron su poder sobre los cuerpos campesinos, decidiendo quién moría o vivía, configurando “new and unique forms of social existence in which vast populations are subjected to conditions of life conferring upon them the status of living dead” (p.40). Así, las tierras campesinas se volvieron topografías de la crueldad gobernadas por el necro-poder de sendersitas y militares. Estas prácticas de destrucción no concluyeron con la destrucción de la vida en un periodo histórico concreto. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Perú, “la población campesina fue la principal víctima de la violencia. De la totalidad de víctimas reportadas, el 79 por ciento vivía en zonas rurales y el 56 por ciento se ocupaba en actividades agropecuarias” (Web). Sin embargo, dentro de este porcentaje se hace necesario incluir los cuerpos que sobrevivieron, pero que siguieron sufriendo las consecuencias de esa violencia. En este sentido, la noción de arruinamiento o la producción de ruinas nos permite entender cómo la destrucción no sólo consistió en asesinar, sino que implicó un proyecto de prolongamiento. Para Stoler en *Imperial Debris* (2013), examinar ruinas (imperiales o coloniales) “is to emphasize less the artifacts of empire as dead matter or remnants of a defunct regime than to attend to their reappropriations, neglect, and strategic and active positioning within the politics of the present” (p.11). Así, los

sujetos campesinos que participaron en el concurso vivieron en un contexto de arruinamiento, en espacios de violencia, sufriendo los estragos y persistencias de esa destrucción que se activaba en sus cuerpos y en sus mentes. Entre 1984 y 1996, periodo en el cual se organizó el concurso, estas prácticas de destrucción de cuerpos y tierras campesinas fueron la regla, de aquí el sentido del título del cuadro de Fausto Prado Pacheco: vivencias, esto es, sucesos cotidianos, eventos de cada momento.

El archivo de pintura campesina está integrado por casi cuatro mil imágenes enviadas durante los doce años que duró el concurso. Las temáticas varían desde protestas, el rol de las escuelas rurales, reclamos al Estado por apoyo financiero o preocupaciones por el medio ambiente. No me propongo, en las páginas que siguen, recorrer los temas del concurso en su totalidad. Así, en este capítulo examinaré las prácticas de empoderamiento de las mujeres campesinas dentro de sus comunidades, tal como se muestra en un conjunto de trabajos del décimo concurso de 1996, cuyo tema fue “La mujer y la vida en el campo”. Busco entender cómo las mujeres defendieron sus cuerpos y sus tierras, confrontando jerarquías sociales y de género intracomunitarias, sobreviviendo las violencias del conflicto interno y resistiendo las jerarquías de género en sus comunidades. En otras palabras, me interesa analizar el conjunto de traducciones visuales del décimo concurso, donde las mujeres, organizándose, reuniéndose, configuran sus propias prácticas de territorialidad y agencia. De este modo, estas traducciones campesinas problematizan las desigualdades de género en los Andes y desafían la tradición de traducciones coloniales producidas tanto por el Estado, las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso en aquellos años. Cabe precisar que discrepo del campo de estudios que viene analizando las relaciones entre el hacer traductivo y movimientos feministas, tal como demuestran los recientes trabajos de Sonia Alvarez (2000) y Claudia de Lima Costa (2016). Mi

principal desacuerdo surge en que ambas autoras enuncian, estrictamente dentro de la academia, y dan por sentado un tipo de feminidad que anula las voces de mujeres amerindias, campesinas y negras. Por ejemplo, el volumen *Translocalities/Translocalidades* (Alvarez et al, 2014) plantea que traducir es un acto cosmopolita, que permite el “transporte” de conceptos, de tal manera que autoras letradas puede traspasar fronteras y construir redes feministas. En contraste, los dibujos y pinturas que he decidido analizar, tal como veremos, muestran que las mujeres campesinas tradujeron sus formas de territorialidad (que incluye desde dosmovisiones hasta organizaciones comunales) para defenderse de la violencia de militares y senderistas. No hay en ese gesto la tendencia cosmopolita celebrada por Alvarez y Costa, sino una urgencia de traducir para sobrevivir. Ciertamente, fueron campesinos hombres quienes captaron esos procesos traductivos y los transmitieron para nosotros. No obstante, dicha praxis traductivas demuestran que las territorialidades de las mujeres campesinas no eran invisibles, sino que se manifestaban mediante reuniones, mingas, fiestas o sesiones de aprendizaje, como modos de resistencia.

Como se aprecia en el cuadro con que he decidido iniciar este capítulo, las territorialidades de las mujeres campesinas, desde la reforma agraria de 1969 hasta la décima edición del concurso en 1996, fueron manipuladas, relegadas o invisibilizadas debido a la imposición de otras territorialidades masculinas, sean estas estatales, militares, subversivas. Entiendo aquí por territorialidad a la modalidad de ocupar un espacio, así como a la ideología que legitima dicha ocupación. Así, en 1982 Fernando Belaunde Terry impuso una territorialidad militarizada en el campo ante los avances de Sendero Luminoso. Posteriormente, Alan García retomó la perspectiva desarrollista de Velasco y pretendió ejecutar una “revolución agraria”. Así, en sus primeros años de gobierno promovió una territorialidad basada en el progreso de la economía rural mediante apoyos financieros y encuentros con campesinos, particularmente

hombres, en los llamados *Rimanakuys*. Finalmente, tras ser elegido presidente, Alberto Fujimori impuso una drástica militarización del campo. Como consecuencia de esta campaña antisubversiva y los ataques de Sendero, las tierras y cuerpos campesinos se convertirán en ruinas. En este tránsito de traducciones de raigambre colonial, nunca fue reconocida la capacidad de la mujer campesina para contribuir a la defensa de sus comunidades. Sus propias formas de sociabilidad, organización y lucha política fueron simplemente marginadas. A través de las violencias discursivas y físicas del Estado o la campaña de exterminio de militares y senderistas, se fue legitimando un tipo de mujer campesina vulnerable, racializada, marcada para la muerte o la subordinación. Como anota Shannon Speed en *Incarcerated Stories* (2019), “the ideological construction of Indigenous women as violatable has underpinned genocidal policies against Indigenous people from colonial through modern state times” (p.34). Así, he escrito este capítulo para problematizar y desafiar esa “construcción ideológica (visual)” de las mujeres campesinas que ha legitimado violencias sexuales, jerarquías de género, procesos de racialización y subordinación.

Prevenido del peligro de las metodologías coloniales, he preferido leer los cuadros en diálogo con sus contextos históricos antes que solo dialogar con teorías visuales foráneas¹. Es necesario un análisis de discurso que respete las propias experiencias, territorialidades, conocimientos y resistencias de los traductores campesinos, sin negar sus contactos interculturales y búsquedas de alianzas estratégicas². Por este motivo, el estudio de estas

¹ De lo contrario, como viene sucediendo actualmente en la academia peruana, especialmente en la Pontificia Universidad Católica del Perú, terminaremos por implantar conceptos filosóficos de Emmanuel Levinas o Jacques Derrida para entender los traumas y luchas de los sujetos que sufrieron la violencia de la guerra interna en Perú.

² Un ejemplo de la imposición de metodologías que no respetan las particularidades de las sociedades indígenas es el libro de Juan Carlos Ubilluz, *La venganza del indio* (2017). En este libro, Ubilluz analiza el mundo andino, representado en la narrativa indigenista peruana, a través de fórmulas lacanianas y preceptos de Alain Badiou.

traducciones visuales será más profundo a la luz de los procesos históricos del país en el periodo 1980-1996. Me interesa dejar en claro cómo dichos procesos influenciaron en la formación de la agencia de las mujeres campesinas. Hacia 1960, escribiendo sobre las luchas campesinas por la tierra en Cusco, Hugo Neira se vio sorprendido por la presencia de Doña Paulina de Concha. Sobre ella, Neira comentó en su libro *Cusco: Tierra y Muerte* (1964): “mujeres como Paulina, se incorporarán a la vida pública (...) una combatividad desconocida hasta la fecha, un deseo de ser y mandar poseerá el carácter de las primeras lideresas” (p.87). Por otra parte, en el testimonio del líder campesino Saturnino Huillca, de 1964, leemos una entrevista a su esposa, Agustina Huaquira Mamani. Aquí ella levanta su voz para contarnos su participación en las resistencias del campesinado. Pero Paulina y Agustina, aún para la década de 60, son presencias invisibles o marginales en un contexto gobernado por líderes campesinos. Al respecto, los libros escritos por activistas campesinos ya sean mestizos o indígenas, destacan por su circulación editorial y atención académica. Pueden citarse *Land or Death* de Hugo Blanco (1967); *El trabajo en el frente campesino* de Saturnino Paredes (1970); *Huillca: habla un campesino peruano* (Saturnino Huillca con Hugo Neira, 1974); *Historia de un luchador campesino* de Andrés Luna Vargas (1980); *Andahuaylas, la lucha por la tierra: testimonio de un militante* de Lino Quintanilla (1981); *Now Peru Is Mine: The Life and Times of a Campesino Activist* (Manuel Llamohja Mitma con Jaymie Patricia Heilman, 2016). Pienso aquí en un comentario de Keisha-Khan Y. Perry sobre la invisibilidad de las mujeres negras en Bahía (Brasil). Como señala esta autora en *Black Women against the Land Grab* (2013), dicha invisibilidad “reflects a general lack of knowledge about the lives of black women in Brazil, the brutality of their experiences with systems of oppression, and their painful political trajectories” (p.13). Del mismo modo,

considero que el interés que se ha dedicado a los líderes campesinos ha impedido explorar las luchas, negociaciones y agenciamiento de las mujeres campesinas.

Durante fines de 1980 y mediados de 1990 se abren posibilidades para repensar las funciones políticas de las mujeres. Por un lado, en la introducción de *Sólo organizados podemos vencer* (1989), libro que reunía los trabajos participantes en el Concurso de Testimonio Campesino “Historia de mi Organización”, Carlos Iván Degregori llamaba nuestra atención sobre “el significativo número de concursantes mujeres, que parecen estar accediendo de modo creciente a esos rasgos medios de liderazgos, aunque no todavía a los vértices de la pirámide organizativa popular” (p.15). En estos años comienzan a surgir organismos como La Federación Departamental de Clubes de Madres (FEDECMA) de Ayacucho. Asimismo, las mujeres campesinas cobran gran protagonismo en los Comités de Autodefensa Civil o Rondas Campesinas de Cajamarca. Para 1995, luego de que Fujimori asista a la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer en Beijing, se produce “una cierta alianza, implícita, aunque no pactada, del gobierno con organismos de la sociedad civil, reagrupando a las feministas en su entorno” (Barrig, 2008, p.223). Esta aproximación promoverá un repunte de la agenda feminista en el campo y que se refleja en el tema de la décima edición del concurso: “La mujer y la vida en el campo”.

Este capítulo se divide en tres partes. En primer lugar, ofrezco un breve panorama de la vida política y las leyes agrarias del Estado peruano desde el fin del gobierno de Juan Velasco Alvarado (también conocido como la primera fase del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas) hasta las prédicas neoliberales de Alberto Fujimori. Durante este periodo, el campo es traducido según cada ideología presidencial, convirtiéndose bien en zonas rojas (topografías de la crueldad) o receptáculos de asistencialismo estatal. Así, en lo que respecta a las mujeres

campesinas no será sino hasta 1993 que cobrarán un interés para el discurso inclusivo del fujimorismo. En este sentido, entender el contexto histórico en el cual surge el concurso de dibujo y pintura campesina es indispensable para percibir cómo van modificándose las valorizaciones y visualizaciones de las mujeres rurales. En la primera edición del concurso, en 1984, los cuadros y pinturas siguen reiterando representaciones hegemónicas de subordinación sobre la población femenina, ya sea porque es marginada de espacios políticos o violentada por militares y senderistas. Sin embargo, para la última convocatoria, en 1996, apreciamos imágenes en que las mujeres comienzan a cumplir funciones políticas, se educan en búsqueda de ciudadanía y producen sus propias prácticas espaciales, enfrentando las condiciones de poder que han subyugado o arruinado sus vidas y tierras.

En segundo lugar, tras delinear, en breve, el contexto histórico en el cual se realizaron los concursos, me dedico a estudiar las interacciones entre las ONGs que promovieron estos certámenes y los campesinos participantes. Antes que solo interrogar las jerarquías impuestas por tales organizaciones, me interesa acentuar cómo los campesinos aprovecharon estos eventos artísticos para expresar sus vivencias, compartir sus reclamos, y producir un conocimiento visual sobre lo que pasaba dentro de sus comunidades. Para ellos, cada concurso significó una vía esencial para establecer alianzas y tratar de obtener beneficios ante las crisis económicas provocadas por el Estado, ante la campaña senderista de “batir el campo” y las violaciones de derechos humanos a mano de las Fuerzas Armadas. Las traducciones visuales de los campesinos aprovecharon el concurso para defender sus territorios ante un interminable proceso de arruinamiento. Por último, como ya lo dije anteriormente, estudiaré un conjunto de imágenes que participaron en la décima edición del concurso en 1996 y cuya temática fue “La mujer y la vida en el campo”. Mi análisis se enfoca en aquellas traducciones visuales que examinan cómo las

mujeres producen sus propias territorialidades, organizándose, educándose, protegiendo sus propios cuerpos y territorios. Reitero que no estamos ante visualidades producidas por las propias mujeres andinas, sino por artistas que han intentado traducir experiencias territoriales desde una perspectiva femenina, materializando sus dinámicas de ocupación territorial en sus comunidades, tanto en las escuelas, en las faenas del campo o en las organizaciones políticas.

Traducir/colonizar tierras campesinas: crueldad y dependencias asistencialistas

En los primeros años de la década de 1980, la ciudad letrada limeña, el segundo gobierno de Fernando Belaunde y Sendero Luminoso re-definieron a las tierras campesinas desde agendas de modernización, subalternización y exterminio, respectivamente. Políticos, intelectuales y economistas, advierte Alberto Flores Galindo en *Buscando un inca* (1986, pp.361-362), hablaban por aquellos años de una desaparición de lo andino; la des-campenización de las comunidades andinas se consideraba inminente³. Se daba por sentada su modernización luego de la reforma agraria de 1969 y los procesos de escolarización. Con pesimismo, Rodrigo Montoya afirmaba en 1987: “este mundo [Quechua] está condenado a desaparecer si se mantiene la actual dominación cultural” (p.16).

Por su parte, para el presidente Fernando Belaúnde Terry la sierra ya no solo era la “mancha india” del mapa nacional, sino una geografía de “zonas de emergencia” donde los senderistas organizaban su lucha armada. El 17 de mayo de 1980, en el poblado de Chuschi, Ayacucho, el Partido Comunista Sendero Luminoso, liderado por Abimael Guzmán, comenzó su campaña de “Inicio a la Lucha Armada” (ILA). La primera reacción de Belaunde fue considerar

³ Por ejemplo, Carlos Iván Degregori afirmó que para 1980 los contextos andinos han cambiado debido a “la acción del mercado, el Estado, la presión campesina, las grandes migraciones y la Reforma Agraria (1996,p. 197).

que se trataba de simples guerrilleros. No obstante, debido al avance senderista, Belaunde tomó la decisión de delegar a las Fuerzas Armadas el control de la seguridad nacional, declarándose zonas de emergencia en diversas comunidades ayacuchanas. Entre 1983 y 1984, los militares realizaron una guerra sucia con el objetivo de derrotar a los senderistas⁴. Para esto torturaron, encarcelaron y mataron a campesinos que consideraban posibles terroristas o cómplices, sin ningún tipo de pruebas o juicios.

Finalmente, Sendero tomaba control de las comunidades, principalmente en Ayacucho, bautizándolas con el nombre de “zonas liberadas”. En las “zonas liberadas” la doctrina de Sendero era la única regla, por encima de cualquier tradición o autoridad local. En este sentido, “Sendero quería mantener un férreo control sobre los territorios que liberaba. No tolera ninguna disidencia” (Flores Galindo, 1986, p.370). Así, militares y senderistas transformaron los territorios andinos en topografías de la crueldad o espacios donde los sujetos campesinos no tienen derechos y son convertidos en muertos-en-vida (Mbembe 2003). Al respecto, el Séptimo Consejo Nacional de la Confederación Campesina del Perú (1986) señaló que: “el aspecto más agudo de esta represión [militar] es el genocidio de poblaciones campesinas íntegras, arrojando a los cadáveres en fosas o dejándoles tirados como para que sean devorados por los perros o aves de rapiña” (pp.77-78).

En medio de este entramado de representaciones y destrucciones, el joven candidato aprista, Alan García Pérez, ofreció una lectura alternativa del campo. Durante la campaña

⁴ Debido a sus desaciertos en medidas económicas, por su incapacidad para controlar o contrarrestar el número de víctimas en el conflicto interno, es válido afirmar que “Belaunde no coadyuvó a consolidar la democracia, por el contrario, la puso en riesgo” (Gonzáles, 1999, pp.155). El gobierno de Belaunde no había podido controlar la inflación ni la violencia senderista, dejando el país en una crisis que el siguiente gobierno tendría que asumir y tratar de resolver. En este sentido, Alan García comparó al Perú que recibió en 1985 con una “comunidad abandonada”.

electoral de 1984, García prometió reactivar la producción agraria. Así, cuando ganó la presidencia en 1985, los primeros años de García ratificaron su promesa. Su gobierno, especialmente hasta 1987, se caracterizó por la creación de una serie de organismos estatales dedicados a promover préstamos a los campesinos, asesorías y oportunidades de desarrollo según la agenda estatal. En esta línea, Wilfredo Huaita, Ministro de Energía y Minas, aseguraría en 1986 que “el agro, las comunidades y la agricultura en general, serán el primer puntal del desarrollo de esta nuestra Patria. Por eso la Constitución, y el gobierno nacionalista y democrático de Alan García, pone como primera, primerísima prioridad la agricultura y el campo” (p.128). Cabe precisar que la perspectiva de García sobre el campo no era novedosa, sino que replicaba el desarrollismo velasquista de las cooperativas. Su plan consistía en incentivar la producción agraria para abastecer de insumos a la población peruana, con miras a reducir la exportación de alimentos. Como sucedió durante el velasquismo, García traducía las tierras indígenas/campesinas como fuentes de progreso económico⁵.

En 1986, García organizó reuniones con líderes campesinos en Piura, Huancavelica, Cusco y Puno. Dichas reuniones fueron llamadas *Rimanakuy*, que significa “hablemos” y deriva del verbo quechua “rimay” (hablar). Los *Rimanakuy*, aparentemente, proponían diálogos simétricos entre el Estado y los colectivos campesinos. García aseguró que se trataba de un encuentro de “presidente” a “presidente”. Pero granjearse la simpatía de los comuneros no era una campaña desinteresada. Por un lado, de modo demagógico, García buscaba legitimar su gobierno -que experimentaba ya una crisis en ciernes. Por otro lado, de una manera caudillista,

⁵ García rechazó la implementación de empresas extractivistas en Arequipa; sin embargo, promovió un extractivismo dirigido por el estado en Puno. En su cierre de campaña, en Puno, García "aprovechó para reiterar su promesa de construir la hidroeléctrica de San Gabán e iniciar la explotación de las minas de oro de San Antonio de Poto" (Citado en Rénique, 2016, p.290).

trataba de competir con Sendero Luminoso y la izquierda en el control de las comunidades campesinas. Con estas finalidades, “as proof of his commitment to the peasantry he would promulgate a series of measures in favor of the countryside- investments in public works, implementation in rural zones of emergency employment programs, loans without interest, price supports for peasant products, and a generous policy of legal recognition of communities” (Rénique, 1998, p.314). A pesar de estas intenciones, aparentemente comprometidas con el campesinado, la organización del evento reforzaría jerarquías de poder, afirmando el autoritarismo presidencial a niveles paternalistas.

La importancia que los *Rimankuy* tuvo para los propios campesinos se puede cotejar en las publicaciones de aquellos encuentros. Se trata de documentos que -más allá de la performance presidencial con claras intenciones de manipulación- brindan una idea de cómo los campesinos tradujeron sus políticas y demandas ante el Estado en 1986. No importa tanto leer estos documentos como una argucia estatal para controlar el campo, sino entenderlos como testimonio de los modos de negociar del propio campesinado. Una lectura de los *Rimankuy* puede dar cuenta de la capacidad de organización de las comunidades campesinas, que, si bien acataron los temas a discutir propuestos por el gobierno, también supieron introducir sus propias agendas y perspectivas para resolver las crisis económicas y políticas en sus territorios. Destaca así en primer lugar la necesidad por la titulación de sus tierras. No solo se exigió que el Estado interviniera en la definición de límites territoriales, sino que se buscó asegurar el reconocimiento de propiedad de cada comunidad. En el *Rimankuy* de Huancayo, que tuvo lugar el 23, 24 y 25 de mayo de 1986, los campesinos reconocían los litigios entre comunidades debido a una carencia de planos catastrales, lo cual producía invasiones y juicios que nunca concluían. Por esto, Roger Calixto Advíncula, presidente de uno de los grupos de trabajo, recomendó que “los

juicios de tierras entre las comunidades campesinas se corten de inmediato y su solución pase a manos del Ministerio de Agricultura (...) Así mismo, los problemas de tierras entre los comuneros deben ser resueltos por las mismas autoridades comunales” (p.24). No solo apreciamos la lucha por una soberanía territorial ante el Estado, sino que se solicita el respeto a la legalidad entre las mismas comunidades.

Recurrentemente, en los *Rimanakuy* también se discutió la ayuda financiera del Estado. Por ejemplo, en el *Rimanakuy* de Cusco, realizado el 27, 28, 29 y 30 de junio de 1986, los comuneros de la provincia de Anta, pidieron inaugurar un Banco Agrario. Asimismo, Juan Cancio Paredes Champi, Hipólito Ccuito Huayllani y Florencio Quispe Medrano, de la provincia de Canas, se manifestaron a favor de “apoyar unánimemente al Gobierno Constitucional del Dr. Alan García, sobre la implantación de la nueva política crediticia a favor de los campesinos con el interés del 0 %” (p.38). En este sentido, los campesinos supieron reconocer el interés de García por el desarrollo agrario, y usaron ese discurso para beneficiar a sus propias comunidades. El mismo presidente dejaría en claro los fines de estas relaciones en el *Rimanakuy* de Puno. En un momento de su discurso afirmó: “Si creen en mí no me cobren altos intereses por ese crédito, hagan lo mismo que yo”. Aquí García se refería a los préstamos con “crédito cero” del Banco Agrario autorizados por él (Rénique, 2016, p.339).

Los *Rimanakuy* no tuvieron continuidad ni tampoco mejoraron las condiciones de vida en el campo. No obstante, García cumplió con la aprobación de la Ley General de Comunidades Campesinas (Ley 24656), publicada el 14 de abril de 1987. Posterior a esta fecha, el mandatario aprista inició un abandono de su otrora agenda agraria. Esto se debió a un cambio de paradigma por encontrar vías de reactivación económica. García, en un primer momento, creyó que invirtiendo en el aumento de la producción agraria lograría ese “salto histórico” que anhelaba,

logrando así la estabilidad económica del país. Esto puede percibirse, nítidamente, en su discurso presidencial en el *Rimanakuy* de Puno, ocurrido el 19, 20 y 21 de setiembre de 1986. En esta alocución, García afirmó:

Nosotros vamos a comprobar que frente a la crisis económica sí podemos movilizar nuevas fuerzas diferentes, si la industria está mal hecha en la ciudad y no produce lo suficiente, vamos a hacer producir nuestras tierras abandonadas, ése es el nuevo Perú, esto que era el viejo Perú es, sin embargo, el futuro del Perú. Si allá no hay trabajo, aquí sí podremos en nuestras tierras y con poco dinero dar trabajo y producir mucho más y si allá algunos han perdido la esperanza, nosotros vamos a reunirnos con los presidentes de las comunidades para que ellos les demuestren al Perú que todavía hay esperanza (p.116).

Esta declaración, que entiendo aquí como una expresión de traducción colonial, demuestra que para García las tierras campesinas eran “la esperanza” para “producir mucho más” y construir “el futuro del Perú”. Se trata de una idealización de la vida de los comuneros que, soterradamente, promueve su explotación laboral en nombre del bienestar de la nación. Cuando García comprendió que el agro no era la vía de solución, entonces disminuyó su apoyo y buscó otras fuentes que pudieran heroizarlo y salvaguardar el estatus económico peruano. Como numerosos analistas han mencionado (Reyna, 2000; Crabtree, 2016), el mensaje presidencial de García el 28 de julio de 1987 marcaría un antes y un después en su gobierno. En aquel mensaje el presidente presentaría una ley que autorizaba la estatización de la banca y los seguros privados. La economía agraria había sido sustituida por el sistema financiero del sector privado para reactivar la economía nacional. Dicha decisión sería el inicio de una serie de desaciertos y conflictos entre García y grupos de poder en el Perú, que finalmente volvieron ingobernable el país. A estas tensiones se sumaron el incremento de la hiperinflación, y el reforzamiento de una

campaña de “mano dura” contra los senderistas que sólo incrementó las violaciones de los derechos humanos por parte de los militares.

Para 1990, García deja un país en crisis. En lo que respecta al sector agrario, no sólo se intensificó la violencia sino también la pobreza en las topografías de la crueldad. Por esto mismo, como veremos más adelante, numerosos participantes del concurso, durante los cinco años de gobierno aprista, tradujeron las tierras y los cuerpos campesinos como espacios arruinados o “arrasados” por la carencia económica y el terror de la guerra interna. Considerando este contexto, los candidatos presidenciales para las elecciones de 1990 se vieron enfrentados a cómo enfrentar el caos político, social y económico del gobierno aprista. Se perfilaron dos opciones que no podían ser más contrarias entre ellas mismas. Por un lado, Mario Vargas Llosa, célebre escritor y líder del Frente Democrático (FREDEMO), proponía un shock económico basado en el incremento de los precios de los insumos básicos y una reducción del gasto público expresado en disminución de sueldos y despidos masivos. Vargas Llosa, amparado en un programa de gobierno liberal, aseguraba que esta medida sería provisoria, pero que era necesaria para estabilizar al país. Asimismo, planteó la urgencia por privatizar las empresas nacionales. La privatización, aseveró, era la única manera de lograr la internacionalización del país, de tal modo que Perú pudiera convertirse en Suiza, tal como afirmó en su último debate presidencial⁶. Por otro lado, Alberto Fujimori, un desconocido candidato sin trayectoria política, al frente del partido Cambio 90, basó su candidatura en una negación de las propuestas de su contrincante. Por ejemplo, Fujimori prometió que no ejecutaría ninguna medida de shock económico en su

⁶ El pensamiento político de Vargas Llosa tuvo su base en dos eventos. Primero, su discurso en contra de la estatización de la banca propuesta por García, pasando a ser reconocido como un intelectual próximo a los grupos de poder en el país. Segundo, su prólogo al libro *El otro Sendero* de Hernando de Soto. A grandes rasgos, De Soto proponía un país regido por las leyes del mercado neoliberal, donde los conflictos sociales y raciales desaparecerían en nombre del llamado “emprendedurismo” de los negociantes informales.

futuro gobierno. Aseguró, además, que no beneficiaría a grupos de poder mediante la privatización de las empresas estatales.

Comparando ambos planes de gobierno, se advierte que las propuestas de Fujimori fueron improvisadas según la coyuntura. En este sentido su elección como presidente se debió más a una tradición de jerarquías étnico-culturales en Perú antes que a un plan político solvente. En sus memorias *El pez en el agua*, Vargas Llosa reconoce el rol que jugaron las tensiones raciales entre los candidatos y sus electores. No obstante, siempre que comenta este tema, el autor resume sus posiciones de una manera ingenua y burda: quienes votaron por Fujimori lo hacían enceguecidos por odios de clase y raza. En el artículo “El aprendiz de brujo y el curandero chino” (1991), Carlos Iván Degregori considera que Vargas Llosa se perfiló como el candidato de un sector social “pituco” y blanco. Asimismo, advierte, aquel candidato parecía no advertir las heterogeneidades sociales que conformaban el país, creyendo únicamente en las políticas abstractas y mecánicas del mercado liberal. Por esto mismo, nunca pudo contactar con aquellos electores alejados del “estilo y el discurso ‘pitucos’” de su partido (Lynch, 1999, p. 243). Por esto, en *El pez en el agua*, Vargas Llosa no comprende porque una mujer de una barriada decide no votar por él, catalogando su decisión de “irracional”. A lo largo de sus memorias, cada vez que puede, Vargas Llosa no duda en llamar “el sector más desinformado e inculto” a quienes votaron por Fujimori en las elecciones de 1990 (p.446). En contraste, Fujimori supo captar estos conflictos étnicos, oponiendo a los “chinitos” y “cholitos” en contra de los “blanquitos”. Se abanderó como un candidato de los provincianos, los migrantes andinos y las minorías que buscaban obtener mayores derechos políticos. De aquí que su campaña hizo uso de un slogan eficiente: “Un presidente como tú”. Ese “tú” eran colectivos que lejos de ser “irracionales” buscaban, a través de su voto, otras formas de obtener derechos y solucionar

problemas concretos. Para ellos, la elección de Fujimori significaba mayores ventajas que la política neoliberal defendida por Vargas Llosa.

En el debate presidencial de 1990, Fujimori parecía reproducir la tradición de traducciones de modernización sobre las tierras campesinas. Propuso promover la tecnología, activar programas de préstamos. El campo, como en los discursos de Velasco y García, seguía siendo el terreno en el que hay que invertir para mejorar la economía nacional. Pero la mención al tema agrario fue aleatoria durante este debate. El interés de Fujimori por el campo nunca quedó claro más allá de dos detalles: era ingeniero agrónomo y el símbolo de su campaña fue un tractor, hechos que pudieron haber producido una identificación entre el campesinado y su candidatura presidencial. Lo cierto es que sus primeros años en el gobierno significaron un mayor aumento de la autoridad de las Fuerzas Armadas en los Andes. La mano dura en la represión senderista reforzaría el necropoder en las zonas de emergencia, donde las principales víctimas, entre uno y otro bando, fueron las poblaciones indígenas/campesinas. Se justificaba esta violencia en nombre de erradicar a Sendero Luminoso, sin importar las muertes de civiles o las violaciones a los derechos humanos. Fue precisamente este discurso anti-senderista una de las justificaciones del autgolpe de 1992. Fujimori adujo que los congresistas de oposición no le permitían implementar su campaña anti-subversiva, la cual era indispensable para superar las crisis del país. Como anota Cotler en “La gobernabilidad en el Perú” (2000), “Fujimori y los militares estimaron acertadamente que una vasta gama de sectores sociales apoyaría sacrificar la democracia a cambio de rescatar el orden y la estabilidad —la gobernabilidad— mediante la imposición de las reformas económicas y la erradicación de la subversión” (p.30).

Luego del autgolpe, debido a presiones de organismos internacionales, Fujimori convocó a un congreso constituyente que escribiría la constitución de 1993, con claros objetivos

por perpetuarse en el poder. Asimismo, ordenó la organización de un referéndum que habría de determinar su continuidad en el mandato presidencial. Fujimori ganó el referéndum y pudo continuar en la presidencia. Sin embargo, los resultados fueron apretados, reflejando la disconformidad de los ciudadanos. Casi la mitad de la población había votado por el “No”. Esto produjo una vuelta de tuerca en su gobierno. Hacia 1993, Fujimori parecía haberse distanciado de aquellos sectores que habían votado por él: los migrantes, las clases pobres, los campesinos en las provincias. Para legitimar su autoridad, a partir de este año y hasta 1996, Fujimori comenzó una política de asistencialismo. Cotler señala:

Los alimentos que permiten sobrevivir al 40% de la población y otro tipo de "donaciones" oficiales, así como la retórica que privilegia la "democracia social" por encima de la "democracia política", han contribuido a que Fujimori establezca una relación directa con los sectores populares y que éstos lo perciban como su representante personal (p.38).

Además, Fujimori se destacó por su posición a favor de los derechos de las mujeres. En 1993 aprobó la Ley N° 26260 de Protección frente a la Violencia Familiar. Asimismo, fue el único presidente hombre que viajó a la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer en Beijing, en septiembre de 1995. Aquí Fujimori leyó una conferencia que colocaba a su gobierno a la vanguardia de los enfoques estatales de género. Aseguró que su gobierno buscaba activar la participación “of women in all segments of the State and civil society. I believe that when designing state policies women must be included as a main agent of development” (Web). Como veremos, estas medidas fujimoristas contribuirían al surgimiento de las mujeres indígenas/campesinas como actores políticos. Por supuesto, este discurso progresista reflejaba un interés populista para legitimar la autoridad presidencial. En este sentido, Patricia Oliart ha

anotado: “The Fujimori regime (1990–2000) is an emblematic case of the paradoxes brought by policies advancing gender equity and respect for indigenous rights implemented without a coherent national leadership geared to achieve those goals” (2008, p.301). Fujimori no intentó resolver las injusticias raciales, las jerarquías de género y otros tipos de violencias coloniales que sufrían las poblaciones campesinas, sino que debilitó su actuación política con una prédica asistencialista y un discurso multicultural propio de los gobiernos neoliberales en Latinoamérica.

Soberanías visuales: *allin llankaq llaqta y manchay tiempo*

Escribe Henri Meschonnic, en *Poétique du traduire* (1999), que los cambios en los modos de traducir un texto o una cultura indican cambios en los modos de escribir y de pensar según cada contexto histórico. Señala así que traducir es “un déplacement des possibles dans la pensée, et dans l’écriture” (“un desplazamiento de las posibilidades sobre pensar y escribir”, p.123, mi traducción). En consideración de este planteamiento, podemos advertir que en la década de 1980 grupos políticos y organismos estatales seguían entendiendo a las tierras campesinas según ideas propuestas entre 1920 y 1940 en la ciudad letrada limeña. Por un lado, el partido Izquierda Unida, de gran influencia dentro de la Confederación Campesina del Perú, creía que las comunidades eran resabios de los ayllus incaicos tal como Hildebrando Castro Pozo y José Carlos Mariátegui propusieron en la década de 1920. Para Castro Pozo las comunidades eran un baluarte de las culturas milenarias que tenía que ser expandido para así mejorar la economía nacional. Mientras tanto, Mariátegui consideró que las comunidades seguían reproduciendo un tipo de comunismo incaico (Flores Galindo, 1986, p. 295). Como apunta Rénique (2016, pp. 295-298), muchos dirigentes de Izquierda Unida (IU) y el Partido Unificado Mariateguista

(PUM) comprendieron, no sin sorpresas y frustraciones, que las comunidades campesinas de 1980, específicamente en Puno, no encajaban con ese modelo de traducción socialista que se había convertido en su única posibilidad de entender a los movimientos rurales en los Andes.

Por otra parte, las declaraciones de Alan García en el *Rimanakuy* de Huancayo reflejaron cómo él traducía a las comunidades campesinas según pautas indigenistas. En una parte de su conferencia leemos:

Yo recordaba que (...) junto a los que lucharon por la comunidad y por la masa campesina, hay un viejo comunero: el Presidente de una comunidad que representa y simboliza lo que con todos ustedes y los que antes de ustedes fueron Presidentes de sus comunidades, hasta que el tiempo se pierde en la memoria (...)

Este Rosendo Maqui era Presidente de la Comunidad de Rumi y muchos dirán: ¿qué comunidad es esa?, ¿dónde está Rosendo Maqui? Yo les diré que nunca existió, existió solamente una gran novela. En una novela que es la novela de todos ustedes, que se *El mundo es Ancho y Ajeno*, la inmortal novela de Ciro Alegría (p.89).

Para García los campesinos con quienes pretendía dialogar no existían, en realidad él estaba hablando con los comuneros ficticiales de la novela de Alegría. Por esto ha de resaltar que Rosendo Maqui “simboliza lo que con todos ustedes y los que antes de ustedes fueron Presidentes de sus comunidades”. Es importante advertir que la mención a Alegría no es casual o retórica. García hizo referencia a este autor sabiendo que él había sido militante del APRA. De esta manera se buscaban legitimar los planteamientos apristas sobre la realidad campesina. La doctrina política del partido y la ideología indigenista se funden y resuenan en la traducción de García. Los campesinos posiblemente no conocían ni habían leído la novela en cuestión, sin embargo, eran considerados una copia fidedigna de Rosendo Maqui. Asimismo, según este tipo

de traducción, las comunidades contemporáneas eran como Rumi, el poblado inventado por Alegría. Finalmente, para García esta novela “debe ser la Biblia de los comuneros. Porque allí está su historia, con diferencias, pero allí está” (p.95)⁷.

A la luz de estos ejemplos, se hace necesario preguntar qué tipos de traducción intercultural patrocinaron los organizadores del *Concurso de Pintura y Dibujo Campesino*, en qué medida sus bases de los concursos quebraron o prolongaron formas coloniales de traducir sociedades rurales. Entre las organizaciones no gubernamentales que promovieron el concurso destacaron el Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), el Centro de Educación y Comunicación ILLA, y la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER). Éstas, como numerosas ONGs entre 1980 y 1990, tenían orígenes históricos y raíces ideológicas en la izquierda peruana. Aquellos “cuadros” que habían dejado posturas radicales habían optado por programas de desarrollo regional en el nuevo contexto democrático. Entre la guerra liderada por Sendero Luminoso y la ineficiencia del Estado, las ONGs ofrecían asesorías en el campo para solucionar problemas concretos sobre la cosecha o la productividad de las tierras. Se continuaba así con una visión desarrollista heredada de las doctrinas izquierdistas, que desde Mariátegui en la década del 20 representaban a los territorios campesinos como fuentes de progreso económico. Por otra parte, el velasquismo es otro de los ejes ideológicos para entender cómo se promovieron las traducciones visuales del Concurso. Las ONGs organizadoras decidieron convocar a la primera competición el 24 de junio de 1984. La resonancia del velasquismo era profunda. Fue un 24 de junio que Velasco decretó el día del campesino, sustituyendo el término indio por

⁷ Considero, siguiendo a Tracy Devine Guzmán (2009), que la referencia a Alegría quiebra toda posibilidad de diálogo con los campesinos congregados. Se impone un modelo letrado de indigenismo como guía, como una biblia, para entender sus historias y solucionar sus problemas. Señala Devine Guzmán: “In front of his voiceless audience, President García thus made a fiction out of national dialogue” (p.89).

considerarlo peyorativo. No obstante, el desplazamiento de los nombres implicaba una transición de identidades culturales, desde la perspectiva estatal, donde el campesino dejaba de ser indio y se convertía en un trabajador óptimo para la reforma agraria. Esto coincide con el discurso desarrollista incentivado por las ONGs⁸.

Influenciados por los saberes de izquierda y el velasquismo, los organizadores del concurso delimitaron las reglas y temas del concurso, modulando así el tipo de traducción que sería producida. De esta manera, los organizadores fueron “agentes de traducción”. Para John Milton y Paul Bandia, el “agente de traducción” es el sujeto o institución que promueve la difusión de traducciones a partir de patronazgos. Al respecto, recordemos que “recent work of translation theory and practices indicates the importance of patronage as a determinant of translation practice” (Tymoczko, 1999, p.30). Así, las ONGs que coordinaron los concursos fueron agentes de traducción ya que bajo su patronazgo se delineó el tipo de participación de los traductores (Lefevere 1992), pautando su producción de acuerdo a normas etnográficas. En realidad, los organizadores/agentes delinearon las bases de cada certamen siguiendo principios jerárquicos de representación⁹. Ciertamente, eran los campesinos quienes producían sus propias traducciones, de tal modo que pueda hablarse de “autorepresentaciones”. No obstante, los

⁸ Como explica Javier Torres (2018), representante de SER, el horizonte de desarrollo que estas organizaciones se basaba en colaborar con los campesinos en el cultivo de sus parcelas, asesorando en temas sobre semillas, abono, maquinaria, etc.

⁹ Otro gesto que demuestra cómo las ONGs establecieron relaciones jerárquicas con los participantes fue la distribución del conocimiento campesino. De acuerdo a los fondos que recibían de instituciones extranjeras, los miembros de las ONGs organizaron diversas actividades en el campo, desde talleres, certámenes, publicaciones. Fotografías, programas radiales, dibujos, testimonios fueron incentivados y, posteriormente, almacenados en las oficinas de las ONGs. Por ejemplo, ILLA produjo un archivo de fotografía campesina que nunca fue devuelto a ninguna comunidad, sino que terminó extraviado o desechado. Del mismo modo, los cassettes donde se grabaron los shows radiales de CEPES, que contaron con la participación de numerosos campesinos, siguen perdidos entre las cajas de algún ex miembro de esa organización (Torres, 2018). El mismo SER, desde 1996 hasta el 2004, año que donó el archivo de pinturas y dibujos al Museo de Arte de San Marcos, mantuvo todo ese material guardado en su depósito, perjudicando su conservación. Se aprecia así un desinterés por proteger los saberes campesinos y por retornarlos a sus comunidades como un acto de restitución y respeto.

productos visuales fueron modulados por un “imperativo etnográfico” (Cánepa, 2006, p.12). Se genera así una visualidad que nos enseña a percibir y conocer a sociedades campesinas reducidas a la geografía rural, a la espiritualidad, a tradiciones inamovibles. De esta manera, el concurso estaría reforzando las dicotomías entre sociedades avanzadas y primitivas, entre cultura y naturaleza (Fabian, 2002; Descola, 2013). Estos criterios “etnográficos” eran compartidos tanto por los jurados campesinos (específicamente los ganadores de concursos anteriores) como por críticos de arte del medio limeño, a saber: Karen Lizárraga, Gustavo Buntinx, o Roberto Miró Quesada

El concurso promovió representaciones propias del andinismo. Discurso en boga en las ciencias sociales de la época, Orin Starn define el término andinismo (*Andeanism*) como la representación cultural que “portrays contemporary highland peasants as outside the flow of modern history” (1991, p.64). La visualidad andinista fomentaba la clasificación de los campesinos como sujetos alejados de la modernidad. Dichas imágenes producían un modo de conocer al campesinado, pero también de controlarlo. Al respecto, analizando las fotos de Augusto Malta sobre las demoliciones en el Morro do Castelo (Rio de Janeiro), Leu señala en *Defiant Geographies* (2020): “Photography (...) was also a technique of governance, visualizing authority through images of urbanization”. En diálogo con esta investigadora, argumento que las bases del concurso buscaron imponer un tipo de control o gobernabilidad sobre las realidades campesinas, promoviendo la producción de un andinismo visual basado en una noción de una cultura andina milenaria e inamovible¹⁰. Los organizadores o agentes de traducción redujeron la

¹⁰ El artículo de Karen Lizárraga, inserto en el tomo *Imágenes y realidad: a la conquista de un viejo lenguaje* (1990), es un claro ejemplo de andinismo postulado por Starn. Es sorprendente cómo Lizárraga trata de explicar los orígenes de la agencia de los traductores/pintores del siglo XX en las imágenes de Felipe Guamán Poma de Ayala. Para ella, las culturas andinas no han experimentado ningún proceso de interacción cultural desde el siglo XVI.

agencia de las imágenes. Entendieron los dibujos y pinturas como reflejos mecánicos o fieles de una cultura otrificada, la cual debía ser consumida por audiencias no-campesinas para así “to learn much more about the campesinos’ daily lives and their reality” (Keleher, 2008). Pero para los campesinos la fidelidad al original de estas traducciones no indicaba, propiamente, costumbres fijas y primitivas. Por el contrario, para ellos se trató de un recurso de negociación en el entramado de relaciones de poder con instituciones aliadas. Asimismo, para los participantes traducir fielmente sus experiencias no era la única prioridad, sino también construir redes con aliados del campo de poder letrado y trasladar hacia estas esferas conocimientos y prácticas que pudieran generar solidaridad, reconocimiento político y apoyo financiero. Por ejemplo, Rufino Fiestas Pazo (Piura), Mamerto Díaz Rodríguez (Loreto), y Hernán Chiroque Chapilliquen (Piura), ganadores del concurso de 1987, pudieron viajar a Lima invitados por los organizadores. Este viaje para ellos, en otras circunstancias, hubiera significado una dificultad debido a los costos del transporte. Entonces, enviar pinturas y dibujos al concurso era una vía para transmitir reclamos de la comunidad, pero también era una oportunidad de reconocimiento simbólico para los participantes.

Gisela Cánepa ha cuestionado el carácter testimonial que se ha atribuido al concurso, pues los campesinos no se expresaron visualmente por su propia voluntad, sino que tuvieron que seguir las bases solicitadas por los “agentes de traducción”. Esta autora resalta: “Si revisamos los temas propuestos en los distintos concursos notaremos que tienen correspondencia con los capítulos de una etnografía clásica, y que, además, responden a los temas de interés de las agendas políticas públicas de las ONG y las agencias financieras” (2006, p.12). Es válida esta

crítica si evaluamos el concurso sólo desde el ángulo de las ONGs. Si tenemos en cuenta la posición de los campesinos podremos comprender que para ellos las bases del concurso no fueron una imposición, sino que sirvieron para transmitir sus reclamos y conocimientos por ellos mismos. En *Red on Red* (1999), Craig S. Womack señala la importancia de que los propios sujetos indígenas produzcan sus saberes. Señala así: “Native literature, and Native literary criticism, written by Native authors, is part of sovereignty: Indian people exercising the right to present images of themselves and discuss those images” (p.14). Los campesinos que participaron en el concurso pudieron expresar sus propias perspectivas, reforzando una soberanía intelectual que les había sido negada ante el predominio de las representaciones indigenistas de la ciudad letrada y el Estado. Así, considero que las traducciones territoriales, producidas por artistas campesinos entre 1984 y 1996, configuran una soberanía visual del campesinado. Acuñado por la intelectual Tuscarora Jolene Rickard, el término soberanía visual ha sido redefinido por Kristin L. Dowell. En su libro *Sovereign Screens* (2013), Dowell explica: “I define visual sovereignty as the articulation of Aboriginal people’s distinctive cultural traditions, political status, and collective identities through aesthetic and cinematic means. I locate Aboriginal visual sovereignty in the the act of production” (p. 2). En este sentido, los dibujos y pinturas enviados al concurso transmitieron nociones andinas de territorialidad, reclamos al Estado, así como ideales y esperanzas expresadas por los propios sujetos campesinos en un contexto de guerra interna. Los y las participantes usaron sus dibujos y pinturas como un medio para auto-definirse, para afirmar “the character of their unique political perspectives, agendas and strategies of sovereignty (Barker, 2005, p. 5). Los traductores territoriales, a través del soporte visual, tuvieron un objetivo claro: transmitir, traducir, sus propios sistemas culturales, los cuales eran ignorados por audiencias limeñas. Con este objetivo en mente, como los poemas que escribiera

Arguedas (ver Capítulo 1), los productores culturales Quechua buscaron establecer redes con posibles audiencias aliadas. Así, José Luis Bances Castañeda, de la comunidad de Tangay Bajo (Chimbote, Ancash, Perú), ha de mencionar: “Quiero dar a conocer los momentos cruciales por el cual estamos atravesando todos los campesinos de nuestra provincia y del Perú en general” (citado en Ansión, 1990, p.21). De esta manera, la voluntad consciente de pintar o dibujar, registrarse en las actas del concurso, el esfuerzo de enviar la obra al jurado, participar en exposiciones itinerantes, viajar a otras ciudades (en caso de ser necesario), significaba un firme deseo por tejer puentes dialogantes o traductivos. Al respecto, tengamos en cuenta que “sovereignty must be understood as a practices that further imbricates you with other polities” (Dennison, 2017, p. 687). Por lo tanto, el proyecto campesino de auto-afirmarse y auto-definirse implica un esfuerzo por producir alianzas, tal como demuestran los programas radiales de la UNI (Ver Cap. 3).

La traducción visual de praxis y conocimientos territoriales implicó, además, la articulación de diversos soportes culturales. Bien podían usarse colores provenientes de plantas y piedras, materiales como pieles de animales o esteras. Pero también, en ocasiones, se imitaban modelos de comics, afiches de la reforma agraria de 1969 o libros de colegio¹¹. Los participantes integraron diferentes lenguajes, estrategias artísticas y políticas, para traducir sus territorialidades, afirmar su derecho de auto-representación y hacer visibles sus demandas y necesidades. Así, la construcción de una soberanía visual campesina se ejemplifica en un tipo de traducción que llamaré *allin llankaq llaqta* o pueblo trabajador y feliz (Elguera 2020). Las

¹¹Para Roberto Miró Quesada, el concurso expresaba un proceso de des-andinización de los campesinos, ya que ellos comenzaban a apropiarse de nuevas técnicas pictóricas. Mientras tanto, Karen Lizárraga consideraban que las imágenes mantenían conexiones con los dibujos de Guamán Poma de Ayala. Los ensayos de estos autores pueden consultarse en la sección final del libro *Imágenes y realidad: a la conquista de un viejo lenguaje* (1990).

pinturas y dibujos que pueden conformar el conjunto *allin llankaq llaqta* se caracterizan por una proyección de las tierras campesinas como espacios fecundos y organizados que contrastan con el llamado *manchay tiempo* (tiempo del miedo), término referido al periodo de violencia del conflicto armado. Frente a la hiperinflación, la escasez de préstamos, la inminencia de los desastres naturales, y la campaña de exterminio de los militares y Sendero Luminoso, los traductores campesinos decidieron mostrar paisajes agrarios perfectamente organizados, donde los campesinos vivían en paz, a tal extremo que las imágenes visualizan escenarios prototípicos de armonía orden y prosperidad, tal como se aprecia en el cuadro *Amanecer andino* de Pablo Jancco Conza (Cusco, 1994. Figura 4.2).

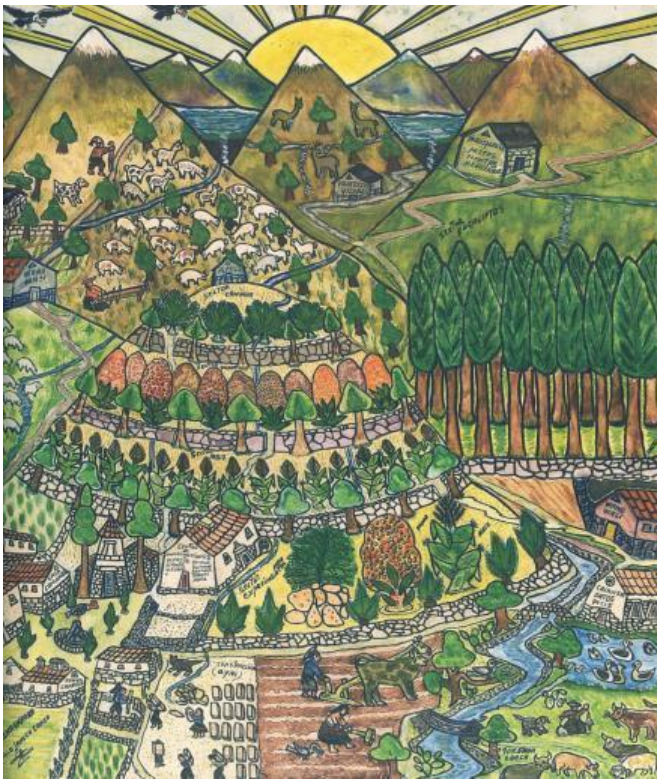


Figura. 4.2. *Amanecer andino* de Pablo Jancco Conza (Cusco, 1994).

El valor de las traducciones del paisaje utópico radica en las tensiones entre lo visible y lo invisible, en los motivos históricos que hacen que la visibilidad de ciertas imágenes predomine

por encima del ocultamiento de otras. Lo que está detrás de este tipo de traducciones campesinas es el proyecto de destrucción de las tierras campesinas, y sus habitantes, encabezado por las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. La visualidad utópica se basa en una oposición a las topografías de la crueldad impuestas por los militares y los senderistas. Así, *Amanecer andino* contrasta con *Violencia de Comunidades de Ayacucho* de Augusto Campos Gamboa (Ayacucho, 1990. Figura 4.3), imagen que sintetiza la transformación de las tierras campesinas en cementerios y centros de tortura. Nótese como el uso de la perspectiva visual nos propone que ese cadáver masacrado es la misma tierra violentada por las Fuerzas Armadas.

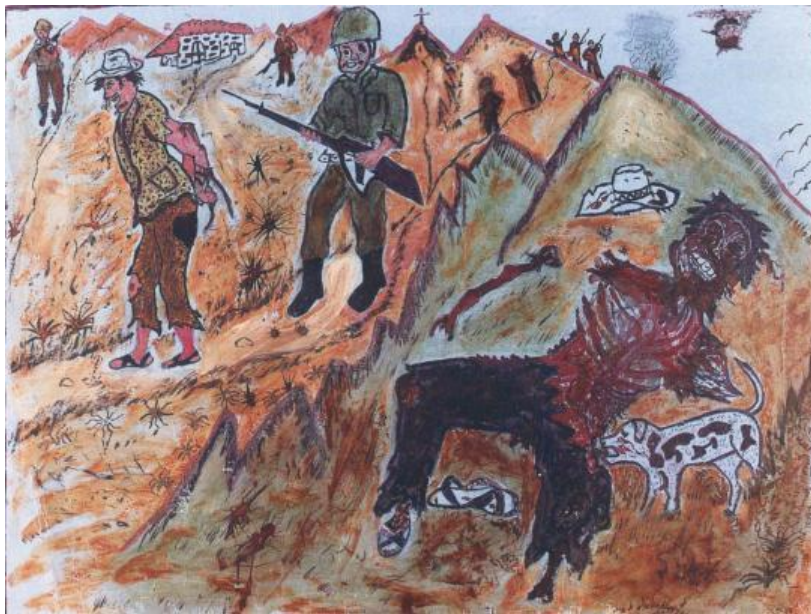


Figura 4.3: *Violencia de Comunidades de Ayacucho* de Augusto Campos Gamboa (Ayacucho, 1990).

Las traducciones visuales del *allin llankaq llaqta* fueron un intento por defender territorios que se habían convertido en espacios arruinados. Como ha explicado Ann Laura Stoler en *Imperial Debris*, una ruina no es solo una espacialidad violentada, sino que expresa las continuidades y consecuencias de esa violencia, que permanecen en ese territorio y afectan física

y mentalmente a sus habitantes. En este sentido, Stoler plantea: “this is not a turn to ruins as memorialized monumental ‘leftovers’ or relics (...) but rather to what people are *left with*: to what remains blocking livelihoods and health, to the aftershocks of imperial assault, to the social afterlife of structures, sensibilities, and things” (2013, p. 9). Para cuando el concurso inicia, Sendero Luminoso ya había comenzado su lucha armada en Ayacucho, expandiéndose en los siguientes años. Paralelamente, el gobierno de García dió carta blanca para que los militares endurezcan sus represiones dentro de las comunidades. Entonces, para 1996, los espacios y sus habitantes ya han tenido que vivir con las permanencias nefastas de la guerra interna. Por ejemplo, el cuadro de Vladimir Condo Salas (Cusco, 1992. Figura 4.4) traduce, en un primer segmento, los eventos del arruinamiento (en el segmento 1 y 2) y, finalmente, el deseo de que esa crueldad concluya (segmento 3). En esta última parte destaca la presencia de una mujer entre quienes han sobrevivido y pueden volver a juntarse luego de las masacres de la guerra interna.

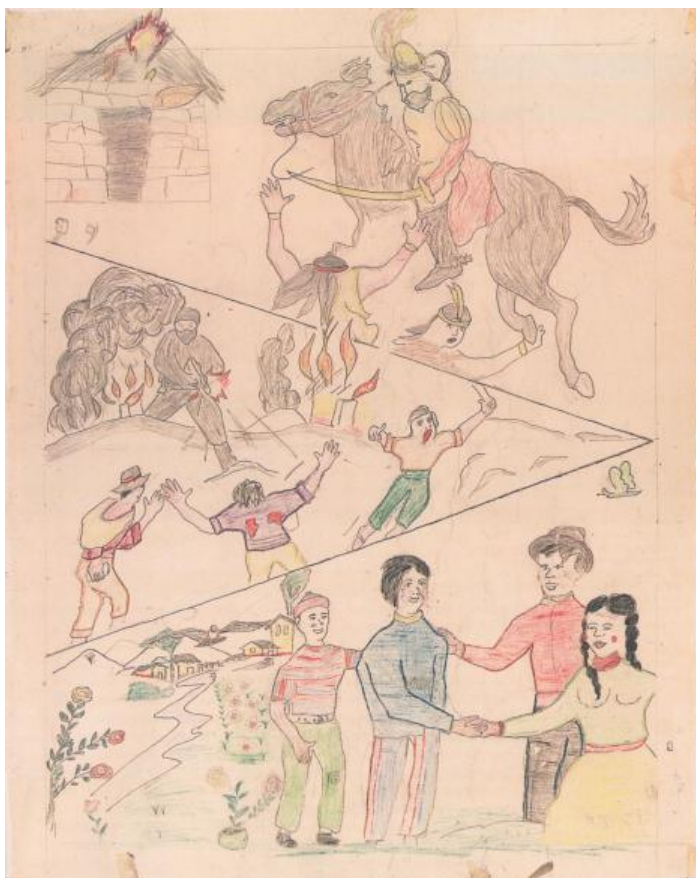


Figura 4.4: *Sin título* de Vladimir Condo Salas (Cusco, 1992)

Los campesinos buscaron diversas formas para enfrentar el arruinamiento de la guerra interna¹². Los *Rimanakuy* fueron una de esas vías. Participando en estos eventos, los campesinos corrían el riesgo de perder el apoyo de la izquierda. Sin embargo, ellos necesitaban que el Estado los escuchara para así disminuir los ataques militares y senderistas. Por ejemplo, en lo referente al tema 14 titulado, “Relaciones con el Estado y Derechos Humanos”, los campesinos participantes en el *Rimanakuy* de Huancavelica exigieron que:

¹² Debido al carácter visual de este estudio no estudiaré otras formas de defensa campesina entre 1980 y 1990. Sin embargo, cabe mencionar el esfuerzo de las rondas campesinas (Cfr. Huber, 1995; Degregori et al, 1996; Furmenton, 2014). Asimismo, cabe mencionar el concurso de testimonio campesino “Historia de mi organización”, también organizado por SER en 1989, el cual buscaba estimular el uso político de la memoria en las comunidades campesinas.

- Se desmilitarice las zonas de emergencia, porque se violan los derechos de los comuneros y autoridades, violan a nuestras mujeres, torturan a los campesinos, etc.
- Que se dé una ley contra el terrorismo, y el abandono de los militares de nuestras comunidades campesinas, las comunidades nos defenderemos solas frente a cualquier movimiento subversivo (p.80).

En el *Rimanakuy* de Puno, los campesinos acusaron tanto a los terroristas como a los policías. Eustaquio Mamani Condori (presidente de la comisión) y Luis Maquera Condori (secretario) describieron el problema como sigue:

A las comunidades ingresan elementos extraños y cometen atrocidades que la comunidad no apoya, y frente a esta violencia las fuerzas policiales cometen acciones represivas, como si los comuneros participáramos con esos malos elementos y además no sólo detienen a comuneros sino que también cometen robos en sus bienes y artefactos, apresando a los dirigentes comuneros (104).

Para entender el arruinamiento de las tierras indígenas/campesinas es necesario examinar los proyectos ideológicos y políticos del senderismo. Desde 1969 hasta 1980, el Partido Comunista Sendero Luminoso, liderado por Abimael Guzmán, también llamado presidente Gonzalo, desarrolló el adoctrinamiento de sus seguidores siguiendo los postulados maoístas de revolución campesina. Desde sus orígenes, la cúpula senderista estuvo integrada por miembros de la Universidad de Huamanga (Ayacucho), donde el discurso de Guzmán ganó adeptos entre la clase media provinciana (Degregori, 1990; Gonzáles, 1999). Por esto, para los senderistas que pertenecían a grupos sociales descampesinados y desindianizados (Favre, 1984; Degregori, 2013), los campesinos representaban un modelo de vida y un sistema económico que era necesario superar para lograr la revolución que cambiaría el destino del país. No obstante, en sus

primeros años, los campesinos ayacuchanos mantuvieron negociaciones con los senderistas. Los motivos de estos vínculos iniciales se deben, en parte, al fracaso de la reforma agraria de 1969. Cynthia McClintock ha analizado cómo las políticas velasquistas en el sector agrario terminaron por ahondar jerarquías y conflictos entre las comunidades campesinas. Por un lado, dichas leyes beneficiaron más a las comunidades del norte peruano, principalmente en Piura. Por otro lado, las cooperativas agrarias acumularon una mayor cantidad de tierras que los comuneros no afiliados, quienes solo recibieron hectáreas improductivas¹³. Posteriormente, las leyes de Morales Bermúdez y Belaunde impactaron negativamente en la economía campesina (Mayer, 2009). Como resultado, en el campo la pobreza sufrió un aumento dramático, y las olas migratorias hacia centros urbanos se intensificaron.

Considerando esta situación álgida durante “doce años de falsa revolución”, como mencionara Abimael Guzmán, se comprende que para los campesinos Sendero significó, en un inicio, una oportunidad para reestablecer sus derechos e imponer justicia. Según explica Carlos Ivan Degregori (2014), “SL ofrecía un orden autoritario y encaraba militarmente problemas concretos de campesinos empobrecidos”. Las tensiones, sin embargo, no tardarían en surgir. Como ha demostrado Miguel La Serna (2012), en Ayacucho, Sendero Luminoso tuvo que enfrentar conflictos con las políticas locales en las comunidades de Chuschi y Quispillacta. Sendero trató de mimetizarse con el sistema de justicia en estas comunidades, castigando e incluso ejecutando a miembros indios o mestizos que eran considerados inmorales o nocivos. Asimismo, los senderistas supieron captar las rivalidades entre Chuschi y Quispillacta, de tal manera que los comuneros apelaban a ellos para resolver sus desacuerdos. En medio de estas

¹³ Degregori recuerda que para los primeros años de la década de 1980, “El resentimiento contra el Estado era grande porque en vez de haber parcelado los grandes latifundios, la reforma agraria había creado cooperativas que solo beneficiaban a un sector minoritario y se hallaban plagadas de problemas administrativos” (2014).

tensiones, que podríamos considerar interétnicas o intertribales, Sendero mantuvo una predisposición por el terror que se confrontaba con las tradiciones comunitarias. Los campesinos aprovecharon el apoyo senderista para restablecer su poder, tanto ante otras comunidades como ante autoridades mestizas. Para ellos “the objective was not genocide but the re-equilibration of a broken power act” (La Serna, 2012, p.157). Por el contrario, Sendero trató de cimentar su autoridad a base de una soberanía basada en decidir quién vivía o quien moría según el llamado pensamiento Gonzalo¹⁴. Amparados en el radicalismo de esta ideología, los senderistas comenzaron a mostrar posiciones extremas que perjudicaban el estilo de vida en las comunidades. Ignorando las políticas campesinas, buscaban legitimar su autoridad sin importar los costos de vidas, como sucedió en la masacre de Lucanamarca que Abimael Guzmán justificó del siguiente modo: “ahí lo principal fue hacerles entender [a los campesinos y a los militares] que éramos un hueso duro de roer, y que estábamos dispuesto a todo, a todo”. En línea con esta disposición, Sendero asesinó a los líderes de las comunidades, prohibió tradiciones locales, fiestas patronales y ferias comerciales, disciplinando a los campesinos en el castigo y la tortura en sus llamados “juicios populares”.

En el II plan militar de Sendero en mayo de 1982 su principal consigna fue “conquistar, remover y batir el campo”. Batir indica aquí no solo golpear sino crear un espacio plano donde las diferencias culturales y políticas son exterminadas para asegurar el éxito de la revolución senderista. Gracias a una cita de Gorriti podemos darnos una idea del proyecto territorial que significaba la noción de “batir”: “As the Shining Path document directly noted: ‘In to strike!, the

¹⁴ Los senderistas no solo gobernaban las vidas de los comuneros, sino las de sus propios partidarios. En 1980, Abimael Guzmán logró imponer la importancia del auto-sacrificio de sus seguidores, esto es, la llamada “cuota”. En esta conferencia, “With predictable solemnity, the Shining Path opted for “the quota”: the willingness, indeed the expectation, of offering one’s life when the party asked for it” (Gorriti, 2000, p.104).

key is to raze. And to raze means no leave nothing behind” (2000, p.188). He citado la edición norteamericana del libro de Gorriti porque el sentido de “to strike” expresa con mayor profundidad las consecuencias de este plan. Por un lado, “to strike” significa abandonar o paralizar una acción. Así, Sendero buscó detener toda actividad comercial campesina en Ayacucho, obstaculizando carreteras, prohibiendo intercambios de comercio. Por otro lado, “to strike” implica infringir dolor o sufrimiento. Gobernar cuerpos y territorios campesinos significó la ejecución de crueldades que produjeron el arruinamiento del campo. Los campesinos ayacuchanos y puneños sufrieron represalias, torturas, fueron obligados a asesinar a sus animales (Lambright 2016, 146), y en muchos casos fueron asesinados “chancándole la cabeza con una piedra. En lenguaje senderista: ‘aplantar como sapo con piedra’” (Degregori, 1996, p. 203).

 Batir y aplantar expresan aquí “a simple territorial criteria: ‘Clean the zone, leave bare ground’” (Gorriti 2000, p. 188). Como parte de este proceso de conquista de comunidades, que ocurre en el plano del discurso y de su práctica revolucionaria, “los senderistas, ideologizados hasta el fundamentalismo, dispuestos a matar y morir por su proyecto, no conocen ni respetan los códigos campesinos. La suya es una utopía de cuadros, que no logra hacerse de masas, son vicarios de un dios que habla, a veces literalmente, chino”, como indica Degregori (1996, p. 200). La expresión un “dios que habla chino” usada aquí por Degregori es una alusión al presidente Gonzalo y su pretensión de ser la “cuarta espada del marxismo”, sucediendo a Mao Zedong, líder de la China Revolucionaria. Quiero usar estas palabras del antropólogo peruano para explicar, brevemente, el carácter colonial de las traducciones de Sendero sobre el campesinado. En primer lugar, se aprecia un etnocentrismo en los traductores senderistas que los lleva a reducir, y hasta eliminar, cualquier diferencia fuera de su hablar (político) chino. Siguiendo modelos maoístas, los campesinos se volverían ciudadanos de la nueva nación

revolucionaria. En segundo lugar, en un sentido de derechos y ocupaciones espaciales, se infiere que para Sendero las tierras rurales debían convertirse en sus propiedades. Gracias al proyecto militar de “batir el campo”, los campesinos habrían sido exterminados. Concibiendo a los territorios indígenas/campesinos y a sus habitantes desde la perspectiva del comunismo chino, Sendero seguía prácticas de genocidio propias del “settler colonialism” o colonialismo del colono. Wolfe señala: “settler colonization is at base a winner-take-all project whose dominant feature is not exploitation but replacement” (1999, p. 163). En el caso de Sendero, batir/aplastar/exterminar era un proyecto fundamental para reemplazar las culturas rurales por su nuevo modelo de país. No obstante, el genocidio “cannot be understood simply as a process of destruction, since it is always accompanied by practices de regeneration, translation, and refiguration” (Benvenuto, Woolfford, and Hinton, 2014, p. 16). Así, las traducciones del *allin llankaq llaqta* y también de los roles políticos de las mujeres campesinas reconfiguraron y resistieron las prácticas genocidas del terrorismo.

Pero no solo Sendero buscaba arrasar las vidas de las comunidades. Las Fuerzas Armadas cometieron numerosos crímenes en nombre de la seguridad nacional, asesinando a quienes ellos creyeran que era un “posible” terrorista, violando mujeres e invadiendo poblaciones en venganza. En 1986, el historiador peruano Alberto Flores Galindo dedicó el epílogo de su monumental libro, *Buscando un inca*, a develar la responsabilidad de los militares durante la guerra interna. En primer lugar, él remarcó cómo los militares, en complicidad con las autoridades estatales, estuvieron involucrados en las desapariciones de presuntos “terroristas” y convirtieron a las comunidades ayacuchanas en “botaderos de cadáveres”. Leemos así: “Durante ese año de 1983 se inauguran dos prácticas patentadas exclusivamente por el Estado y las fuerzas represivas: las desapariciones y las fosas clandestinas, llamadas en un expresivo neologismo

«botaderos» de cadáveres: hoyos mal cubiertos en que aparecían amontonados los muertos” (p. 378). Batir, aplastar, desaparecer, sepultar se vuelven proyectos territoriales necropolíticos, donde las vidas de los campesinos no tienen ningún valor para ni uno ni otro bando. De esta manera, cobra mayor sentido la escena representada en la imagen con la cual he iniciado este capítulo. Entre senderistas y militares, la mujer campesina puede ser “batida”, “aplastada”, “desaparecida” o “sepultada” en una fosa. En segundo lugar, el historiador denunció cómo los estados de emergencia declarados por el Estado causaron la despoblación de las comunidades, optando “sin miramiento alguno por la desertificación” (Flores Galindo, 1986, p.390)¹⁵. Considero que este término puede ayudarnos a profundizar en el sentido genocida del arruinamiento ejecutado por las Fuerzas Armadas. Desierto aquí no sólo indicaba un espacio geográfico, sino que también tiene la potencia de un verbo: desertificar, esto es, “transformar en desierto amplias extensiones de tierras fértiles” (Diccionario RAE, Web). Así, en la sierra central y sierra sur, las tierras se transforman en “pueblos sin jóvenes, pueblos abandonados, habitados por huérfanos” (Flores Galindo, 1986, p.390).

Este genocidio militar se reforzó drásticamente debido a la campaña antisubversiva del primer gobierno fujimorista, lo cual “lleva a que los militares controlen en 1991, uno de los momentos de mayor intensidad de la guerra interna, el 55 % de la población y el 39 % del espacio geográfico nacional” (Lynch, 1999, pp. 224-225). Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Sendero Luminoso causó el 54 % de muertes y desapariciones, mientras que militares y policías produjeron un daño equivalente al 36 %. A pesar de estas cifras oficiales, Cynthia E. Milton sugiere que “abuse by the military, police, and other state actors may have

¹⁵ Cabe recordar aquí cómo los ejércitos de los estados chilenos y argentinos realizaron la llamada “campana del desierto” con el objetivo de exterminar a la nación mapuche y conquistar sus territorios (Cfr. Viñas, 1983).

been greater and could have been underestimated by the CVR” (2014, p. 60). Sorprende, sin embargo, que Milton no cuestione con más criterio crítico las cifras de la CVR, considerando que este organismo, y sus posteriores publicaciones, estuvieron pautadas por el Estado y su lectura oficial del conflicto interno¹⁶. En 1986, Flores Galindo ponía seriamente en cuestionamiento cualquier recopilación de datos sobre el conflicto que fuera promovida o permitida por la milicia, la policía o comisiones estatales, ya que se trataban de datos manipulados que buscaba encubrir las verdaderas responsabilidades del Estado y las Fuerzas Armadas. En este sentido, sin lugar a dudas los militares, autorizados por el Estado peruano, fueron tanto o más responsables que los terroristas en causar destrucciones físicas y mentales en las poblaciones campesinas.

La decisión traducir los territorios como un *allin llankaq llaqta* fue una forma de confrontar las persistencias de ese arruinamiento, ese batir, esos “botaderos”, esa desertificación. Las traducciones visuales que refuerzan el orden, la armonía, la tranquilidad, no expresan una perspectiva ingenua o irreal. Por el contrario, son esfuerzos artísticos y políticos por combatir la continuidad de traumas y terror que se re-activaba y seguía arruinando las prácticas de vida y las relaciones entre las tierras campesinas y sus habitantes. Estas imágenes confrontaron la destrucción, mostrando escenarios donde los campesinos organizan cultivos y cosechas. Pablo Jancco Conza en *Amanecer andino* (ver Figura 4.2) ha logrado transmitir las esperanzas de los campesinos por trabajar y proteger sus tierras a pesar de las crisis económicas y la guerra interna. Sebastián Nina Medina (Comunidad de Caquini, Puno, ganador en 1986) denunció en su carta que los campesinos “sufren la explotación, la miseria, hambre, injusticia, obrada por esta

¹⁶ Para una crítica a la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el contexto peruano, puede consultarse *Andean Truths. Transitional Justice, Ethnicity, and Cultural Production in Post-Shining Path Perú* (2015) de Anne Lambright.

sociedad corrupta y egoísta”. Por su parte, Martha Florián Velasquez (San Jacinto, Ancash), en *Realidad actual del campesino*, nos mostraba a un campesino que no tiene comida en su plato roto. Con tristeza y asombro, sin poder actuar, él observa el llanto de su esposa y a su hijo desnudo, recostado sobre una tierra estéril donde los animales han muerto. En medio de esta realidad, el ideal de una vida más justa es una forma de agencia que se actualiza -y encarna- en las traducciones visuales. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en un segmento del cuadro, sin título, de Ángel Callañaupa (Cusco, 1992, Figura 4.5). Vemos aquí cómo un campesino sueña con el cultivo de su tierra, educación, comida, dinero, tecnología, viajes. En la parte inferior leemos: “Sueño del campesino para mañana para sus hijos”. Esta frase contrasta con las palabras del hijo, quien dice en Quechua: “Papay manam mijunayku canchu” (“Papito, no tenemos nada para comer”). Estas imágenes no negaron la violencia del *manchay tiempo* y la pobreza, sino que buscaron confrontarla mediante la traducción visual del *allin llankaq llaqta*, demostrando que sí era posible otro tipo de vida y territorialidad más allá del necropoder y el arruinamiento.



Figura 4. 5. Sin título. Angel Callañaupa (Chincheros, Cusco, 1992)

Resistencias visuales de las mujeres campesinas

Quisiera iniciar esta sección central del capítulo retomando el concepto de ruinas, propuesto por Ann Laura Stoler, como centros de resistencia y no más como espacialidades decadentes.. Esta autora considera que las ruinas también son “epicenters of renewed collective claims, as history in a spirited voice, as sites that animate both despair and new possibilities, bids for entitlement, and unexpected collaborative political projects” (2013, p.14). Las traducciones visuales del décimo concurso de 1996, que en adelante analizaré, constituyen un pequeño conjunto dentro de los temas abordados. Sin embargo, muestran la capacidad de las mujeres campesinas para organizarse, afirmando su rol como agentes sociales que producían proyectos políticos, posibilidades de cambio social y reclamos no solo ante el arruinamiento militar y senderista, sino también ante la autoridad de las masculinidades campesinas en los Andes. El conjunto de traducciones que analizaré a continuación no solo expresa cómo las mujeres campesinas trataron de confrontar el arruinamiento externo, sino también jerarquías de género dentro de las sociedades andinas. Ambos actores sociales, militares, senderistas y campesinos obstaculizaron cualquier posibilidad de participación política femenina. Las mujeres, como el territorio, fueron traducidas como espacios para ser arrasados, controlados o reducidos a espacios domésticos, lo cual limitaba su agencia dentro de sus comunidades.

En el quinto encuentro de la Confederación Campesina del Perú, realizado en Lima del 20 al 22 de julio 1984, los líderes campesinos manifestaron una contradicción en su reconocimiento del rol político de las mujeres. En el tema “Resolución sobre la organización y centralización de la mujer campesina”, se reconoció que las mujeres campesinas sufrían

marginación a nivel familiar y comunal. Leemos así: “Esta marginación le significa a la mujer, la disminución de sus derechos ciudadanos y la negación de sus posibilidades de mejoramiento de sus condiciones de educación, vivienda, salud y servicios en general” (p. 74). Para superar esta marginalización, la CCP proponía “hacer que la mujer campesina tome conciencia de clase”, para lo cual se tendría que “asumir los aportes de la ideología proletaria y trabajar con sectores feministas” (p. 75). Es decir, se ignoraba que ellas pudieran establecer liderazgos y organizaciones desde sus propias posiciones y saberes. La propuesta de la CCP fomentaba una traducción etnocéntrica, esto es, un tipo de traducción que representaba “otredades” culturales sólo desde el punto de vista de la cultura de recepción -en este caso izquierdista o proletaria-. Sin embargo, no podemos reducir las complejas relaciones de género en las zonas rurales a una dicotomía monolítica de hombres “malos” que detentan poder e imponen categorías a mujeres pasivas. Esto sería caer en la trampa del feminismo blanco que desconoce, o prefiere desconocer, la condición racializada del género en los grupos colonizados (Akotirene, 2018, p. 91). Los hombres campesinos también han sufrido innumerables vejaciones y, en muchos casos, la expresión de sus masculinidades es una forma de descolonización en sociedades coloniales que impusieron la condición femenina como un icono de racialización e inferioridad sociocultural (De la Cadena, 2000; Canessa, 2010). Así, cabe precisar que, en la décima edición del concurso, casi siempre fueron hombres quienes tradujeron las prácticas de agencia de las mujeres rurales. Si en 1984 la CCP, en su mayoría integrada por varones, reconocía el escaso número de presencia femenina en comités y asambleas, para el concurso de 1996 los traductores visuales

lograban captar el empoderamiento político, las redes de solidaridad y las territorialidades de esas mismas mujeres¹⁷.

Nelly Plaza, María Inés Barnechea y Jenifer Bonilla indican que los mayores temas tratados en las imágenes de esta edición del concurso fueron “Mujer y trabajo” y “Actividades del hogar”. Las percepciones de los campesinos se encuentran moduladas por un colonialismo patriarcal, externo e interno a las comunidades. Así, muchas imágenes del concurso de 1996 siguen mostrándonos a las mujeres reducidas a espacios tradicionales o domésticos, alimentando a los animales o esforzándose por cuidar de sus hijos. Se advierte así la intención de mostrar “el modelo hegemónico de identidad femenina campesina” (Arnillas, 2006, p.54). Esta perspectiva, sin embargo, también fue cuestionada en esta versión del concurso. Una de las razones que motivó esta crítica fue el apoyo fujimorista a las políticas de género. Al respecto, recordemos que cada traducción está conectada con la episteme y los procesos históricos de su época (Carbobell i Cortés, 1997; Meschonnic, 1999). Asimismo, es menester resaltar que cada obra, aunque no lo deleve, “no quiere decir que ella esté construida sin un procedimiento” (Foucault, 1963, p.130, traducción propia). En este sentido, la base de los procedimientos visuales de cada traducción estuvo ensamblado con los actores sociales de la guerra interna y el fujimorismo. Mientras senderistas y militares acentuaban las subordinaciones de las mujeres, las políticas fujimoristas permitieron un desarrollo de agendas feministas en el país a partir de 1993. Como han indicado Rosa María Alfaro (1996) y Maruja Barrig (2008), después de la conferencia de Fujimori en la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer (Beijing, 15 de septiembre de

¹⁷ Cabe destacar que en 1989, en el concurso regional de Ancash, Martha Florián Velasquez (17 años, San Jacinto) obtuvo el segundo premio. Ese mismo año, en el concurso regional de Apurímac, Celia Palomino Ríos (33 años, Comunidad de Luchuchanga, Abancay) ganó el primer premio; mientras que Marcelina Huamanñahui (26 años, Comunidad de Llañucancha, Abancay) recibió el segundo premio.

1995), se produjo un pacto implícito entre este mandatario y representantes del feminismo peruano. Esta relación posibilitó que las activistas de las ONGs pudieran promover proyectos enfocados en la mujer campesina.

En un contexto en el que “gender equity became a major theme of Fujimori’s second administration” (Schmidt, 2006, p.158), ILLA y SER lanzaron la convocatoria del décimo concurso en 1996, principalmente promovido por sus miembros femeninos, tales como Nelly Plaz, María Inés Barnechea y Jenifer Bonilla. El pacto fujimorismo-feminismo trazó una línea de posibilidades para que las ONGs pudieran introducir temas de género en los Andes¹⁸. Las narrativas de las traducciones visuales que criticaron el estereotipo doméstico, que remarcaron las modalidades políticas y organizacionales de las mujeres campesinas, tienen su raíz en ese pacto. El fujimorismo es el discurso soterrado que permite revelar, plenamente, los procedimientos de estas traducciones. Así, considero que estas traducciones fueron posibles gracias a las políticas de género de Fujimori, a la creación del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano y a las políticas asistencialistas del Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA). Por supuesto, es importante recalcar que estas medidas fujimoristas eran parte de un proyecto autoritario que, de modo clientelista, reconocía derechos de grupos minoritarios para legitimar su poder y asegurar su reelección. Al respecto, es importante remarcar, como hace Sonia Alvarez en *Engendering Democracy in Brasil* (1990), que “Wome’s issues, introduced into institutional arenas by women’s rights organization, often were manipulated once they entered those male dominated arenas” (p.21). Asimismo, en línea con las agendas neoliberales que comenzaban a imponerse en Latinoamérica, Fujimori utilizó programas

¹⁸ Este “pacto” tuvo una corta duración ya que a partir de 1996, y especialmente durante 1997 y 1998, el gobierno promovió esterilizaciones forzadas en zonas rurales, sin brindar información a las mujeres y, en muchos casos, violando sus derechos humanos (Cfr. Barrig, 2002; Villegas, 2017)

de ayuda social en el campo que tenían como finalidad convertir a los sujetos campesinos en dependientes del Estado¹⁹. Así, el Ministerio de Promoción de la Mujer y el Desarrollo Humano (PROMUDEH), el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) y el Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA) favorecieron a mujeres campesinas próximas al gobierno, esperando así la des-politización de otras agrupaciones. Al respecto, Patricia Oliart precisa que estos programas “creaban comités de mujeres que parecían estar dirigidos a competir con la influencia de otras organizaciones de mujeres rurales que se mantuvieron activas incluso durante los años de la violencia política y que respondían a varios años de trabajo de la iglesia católica progresista, organizaciones feministas y algunas ONG vinculadas con la agenda indígena”. El interés del fujimorismo por las mujeres campesinas reforzó jerarquías de género y raza. En Lima, Fujimori se encargó de contar con el apoyo leal de sus congresistas mujeres. Asimismo, tuvo el apoyo de mujeres intelectuales y profesionales que pudieron acceder a puestos de poder políticos gracias a las leyes fujimoristas (Blondet, 1997). Pero, en las áreas rurales, los programas sociales de este gobierno mantuvieron a las mujeres campesinas en una posición de dependencia. El PRONAA no repartía alimentos a los clubes de madres con una intención social, sino como una forma de afirmar que las mujeres campesinas, debido a su género y etnicidad, no tenían más opción que depender del asistencialismo del Estado²⁰. Los traductores que participaron en el concurso de 1996 no sólo transmitieron vivencias de mujeres campesinas para un público

¹⁹ Además, el segundo gobierno fujimorista promovió la privatización de los territorios comunales mediante el Decreto Ley 26505 y el Decreto Legislativo N° 662. De hecho, este último decreto fue aprobado “con el objeto de crear un clima favorable a las inversiones extranjeras que contribuyan a la expansión de la economía de la libre empresa en el país”. De esta manera, el fujimorismo incentivó numerosas concesiones mineras en la región andina que provocarán en años posteriores una serie de conflictos ambientales, especialmente en la provincia de Cajamarca.

²⁰ De modo semejante, en México, el programa Oportunidades, desde 1997, ha buscado des-indigenizar a las mujeres indígenas. Para recibir el apoyo estatal que ayudaría a sus familias, ellas fueron obligadas a acatar políticas de higiene y educación que alteraban sus modos de ser (Mora, 2017, pp. 177-9).

externo que recibió esas experiencias (sean otras comunidades, ONGs, audiencias letradas en museos, etc.). Los traductores también mantuvieron un contacto, implícito o explícito, con el repertorio de traducciones coloniales sobre el campesinado desde 1969. Las traducciones campesinas se conectan entonces con lo que Antoine Berman llama un “tercer lenguaje”, es decir, un lenguaje-en-traducción que es mediador entre la lengua original y la lengua de recepción. Para Berman, en *Pour une critique des traductions* (1995), este “tercer lenguaje” se refiere al conjunto de traducciones sobre una misma obra que el traductor consulta y que modulan su propia traducción. Al respecto, coloca el siguiente ejemplo: “La Bible de Luther, même si celui-ci a consulté l'original hébreu, s'est effectué dans l'horizon de la traduction latine de saint Jérôme” (“La Biblia de Lutero, aunque se haya consultado el original hebreo, es realizada sobre el horizonte de la traducción latina de San Jerónimo”, p.37, traducción propia). En este sentido, la reforma agraria, los *Rimanakuy*, las zonas de emergencia, las zonas liberadas, las campañas de batir el campo, arrasamiento o desertificación, así como el asistencialismo fujimorista fueron lenguajes -discursivos e históricos- que influyeron en las traducciones visuales de los concursantes. Frente a las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso que tradujeron a las mujeres campesinas como cuerpos vulnerables y ante los programas fujimoristas que las concibieron como sujetos subalternos, los traductores se enfocaron en demostrar que las mujeres podían crear sus propios espacios de protección, agencia y aprendizaje.

En estas imágenes las mujeres, en conexión con sus tierras, ya no son únicamente visibles como sujetos domésticos, cuerpos marginales o arruinados. Asimismo, sus tierras tampoco son visualizadas de acuerdo a una extrema visibilidad de las zonas de emergencia, como botaderos de cadáveres o Vietnams andinos (“Pancho”, 1995). Los territorios y los cuerpos de las mujeres rurales habían sido iluminados para ser petrificados según discursos coloniales, es decir, habían

sido “diamantizados”. Uso aquí una metáfora usada por Haroldo de Campos (1981), para nombrar al proceso de traducción: *diamantização*. Si bien el autor brasileño se refiere con esta palabra a una traducción literaria, yo quiero usar su fuerza semántica para explicar el colonialismo de las traducciones estatales, militares y terroristas. En primer lugar, *diamantização* indica el acto de dar brillo o luz. Así, considero que las traducciones coloniales iluminaron o visualizaron un tipo de mujer campesina: cuerpos en los márgenes y las ruinas. En segundo lugar, *diamantização* indica un proceso de endurecimiento de los cristales. Así, las traducciones del Estado, las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso, fijaban y controlaban los cuerpos e identidades de estas mujeres, que solo eran “enfocadas” como estereotipos subalternos. Por este motivo, a través de las traducciones campesinas del concurso de 1996, vemos aquello que era invisible y que desafía la rigidez de los moldes coloniales: mujeres cumpliendo roles políticos y organizativos dentro de su comunidad, mujeres con agencia que también pueden defender sus tierras y sus cuerpos, produciendo sistemas de sociabilidad, alianzas para conocerse, que construyen sus casas y afirman su ciudadanía educándose. En este sentido, las traducciones territoriales que estudiaré configuran una soberanía visual de las mujeres campesinas. En estas imágenes, las mujeres son las protagonistas y producen prácticas de empoderamiento, comunidad, relaciones de solidaridad, alianzas políticas y políticas de la tierra. En cada cuadro ellas reescriben sus roles dentro de la comunidad, desafiando el repertorio de traducciones coloniales que las ha enfocado solo como sujetos domésticos o víctimas.

Desmond Kellher anota que los organizadores del evento se admiraban de aquellos trabajos donde las mujeres “depicted their role in rural organisations such as mothers’ clubs but also their active presence in Campesino Unions, their presence in campesino protests or marches, often in the front line and of course their role in their daily labours both at home and out in the

fields beside their husbands”. Aunque las narrativas visuales no fueron producidas, estrictamente, por campesinas, en la décima edición del concurso dicha mirada interrumpió la continuidad del arruinamiento así como el dominio de las masculinidades andinas. Si las primeras versiones del Concurso, iniciado en 1984, reproducen imágenes subalternas de las mujeres rurales, la última convocatoria nos presenta ya una mirada desafiante. Por supuesto, no hay que olvidar que se trata de un conjunto minoritario y que “la participación de las mujeres en la organización local y en las organizaciones femeninas ha sido un aspecto poco abordado en las imágenes del concurso” (Plaza et al, 1999, p.40).

Sin embargo, dichas imágenes tienen que entenderse dentro del conjunto de prácticas y productos culturales que han problematizado el predominio de las traducciones coloniales sobre las mujeres andinas. En 1982, en el libro *Rondas campesinas de Cajamarca* se incluía el testimonio de una mujer rural que reconocía su aprendizaje de un lenguaje político que antes estaba circunscrito a los hombres. Leemos así: “Hoy durante las Rondas Campesinas, las mujeres también salimos a cualquier cosa, a cualquier reunión; antes la mujer no participaba en nada; antes participaba solamente el hombre y hoy también la mujer, ya hemos alcanzado el nivel de que la mujer también participe” (p. 34). En 1989, Helda Chávez, del comité de mujeres de “Pueblo Nuevo” (Morropón, Piura), afirmaba que “no sólo el hombre tiene derecho a la palabra, a reunirse, nosotros también podemos tener la fuerza de la palabra” (p. 57). Ese mismo año, Teófila Ramírez Delgado de Quintos ganó el concurso “Historia de mi organización”. En la parte final de su testimonio leemos: “algo muy importante en la organización de mi caserío es que no solamente están organizados los hombres sino también las mujeres. Quien escribe y participa en este concurso (...) es actual Presidenta del Comité Femenino de la Ronda Campesina” (p. 36). Años después, en 1996, el conjunto de obras, que he escogido analizar, traducen cómo las

mujeres campesinas han asumido esa fuerza y se organizan políticamente para confrontar condiciones de domesticidad, vulnerabilidad, victimización y exclusión.

Intermediarias entre políticas públicas y políticas de la tierra

Comité de mujeres (Figura 4. 6) es un trabajo en tinta y acuarela presentado por Tiburcio Suna Quispe. Oriundo de la comunidad de Toccra en Paucartambo (Cusco), Suna Quispe contaba con 45 años cuando participó en el concurso y se dedicaba a la artesanía y la agricultura. Su cuadro traduce las relaciones de solidaridad entre las mujeres de Toccra. Destaca, en primer lugar, que el comité reunido es captado a través de una mirada donde no “hay perspectiva y, a menudo, la línea de horizonte suele desaparecer” (Del Valle Cárdenas, 2018, p. 35). Como resultado, entre las mujeres y el territorio no hay distancias ni separaciones. Este procedimiento pictórico remarca las interacciones entre las mujeres y sus espacios. La imagen, a través de esta lógica visual, traduce “un modelo de articulación de partes perfectamente identificables, separadas y a la vez unidas, lo que corresponde a otros niveles de la vida campesina andina, como es por ejemplo la experiencia de una organización campesina” (Ansión, 1990, p. 22). No se trata de una perspectiva que feminiza la tierra o encasilla las identidades femeninas únicamente dentro de zonas rurales, sino que indica cómo ellas organizan y se relacionan con este espacio de acuerdo a sus propias prácticas y saberes. Por este motivo, la imagen de Suna Quispe configura una geografía desafiante frente a las ruinas concretas en que se convertían las comunidades, y sus consecuencias de arruinamiento en la vida de su población femenina. El cuadro traduce otra forma de territorialidad, donde ahora las mujeres ocupan su comunidad para compartir, para protegerse, para conversar y festejar. En la carta que el traductor cusqueño envió al concurso se destacaba cómo las mujeres organizaban su especialidad según prácticas ancestrales, tomando precauciones ante los gentiles o cadáveres que habitan los cerros de Toccra. Estamos entonces

ante un espacio poblado por existencias ontológicas no-humanas, las cuales exigen protocolos de respeto. Suna Quispe remarca: “las mujeres no pueden entrar a la casa de los chulpas [o gentiles] porque adentro está lleno de huesos y calaveras”.



Figura 4.6. *Comité de mujeres*, de Tiburcio Suna Quispe (Cusco, 1996).

Siguiendo este protocolo, las mujeres se reúnen en otras áreas, leen la coca, escriben, produciendo sus propias prácticas de sociabilidad y protección. Somos invitados a mirar un espacio alternativo, donde las mujeres pueden agruparse e incluso festejar, afirmando sus nuevas formas de agencia sin restricciones. Al respecto, Suna Quispe indica en su carta: “Ahora la vida de las mujeres es diferente, no es como antes. Antes las mujeres tenían miedo a los que vienen de la ciudad que venían con zapatos, se escapaban, algunas se ocultaban, ahora ya no es así, ahora ellas mismas se organizan en cada comunidad”. La referencia “no es como antes” y el temor de

las mujeres ante los ciudadanos refleja las relaciones de género en los Andes, según las cuales las mujeres eran marginalizadas y tenían un contacto mínimo con las urbes. En este sentido, la traducción visual de este pintor muestra cómo las mujeres campesinas reescriben sus funciones sociales y políticas en las áreas rurales más allá de las políticas indígenas del Estado y el dominio de las masculinidades andinas que han tenido mayor preponderancia desde la reforma agraria de Velasco en 1969 (Bourque y Warren, 1981; Cant, 2012; Elguera, 2020).

Para 1996, traducciones como las de Suna Quispe se enfocan en cómo las mujeres campesinas comienzan a delinear sus propios modos de ser en sus espacios. Así, *Comité de mujeres* nos plantea que además de las territorialidades de las luchas sociales y los trabajos rurales encabezados por campesinos hombres, también existe una territorialidad construida por las propias mujeres, constituida por su compartir de experiencias y saberes. El traductor cusqueño, en su carta, subraya la organización política de las mujeres de la siguiente manera: “Tienen una junta, presidenta, tesorera, secretaria, vocal; las juntas sacan alimento de la oficina Pronaa”. Cabe precisar aquí que, como parte de sus políticas asistencialistas, Fujimori creó en 1992 el PRONAA o el Programa Nacional de Asistencia Alimentaria. Las mujeres campesinas mantenían una relación de pragmatismo con esta institución. Sin ser partidarias del fujimorismo, ellas aprendieron a negociar con los funcionarios del PRONAA para recibir más alimentos. Según Suna Quispe esta nueva forma de agenciamiento genera conflictos entre las propias mujeres, ya que hay quienes buscan obtener mayores beneficios. En su carta señala: “las juntas son vivas, hasi lo que le dá la gana a la mama (...) las que han sacado los alimentos se aprovichan, las juntas no ripartin igual, heso pasa en cada comunidad”.

Suna Quispe traduce las nuevas funciones políticas de las mujeres que ahora negocian con el Estado. Pero, asimismo, su cuadro está traduciendo prácticas ancestrales realizadas por las

mujeres curanderas. En su carta, el autor explica con detalles cuáles son las actividades de este grupo:

Las mujeres curanderas si conocin en la asamblea y se reúnen en primer de agosto para alcanzar a la tierra o a la pacha mama para que nos dá buena cosicha, para que no enfermarnos, para que nos defiende de robo. También las mujeres curanderas curán a los enfermos, mira mirando la coca con qué enfermedad está el enfermo para curar con jervas naturales.

A pesar de las topografías de la crueldad, las curanderas siguen manteniendo sus relaciones con los seres de la tierra en su comunidad, esto es, con los *tirakuna* de Tocra (De la Cadena, 2015). Las curanderas son intermediarias de un sistema Quechua de políticas ontológicas (Blasser, 2009, 2018). Así, ellas establecen conexiones o negociaciones con poderosos agentes no humanos. En la parte inferior de la imagen, una mujer cuida a un niño que está cubierto de sábanas, aparentemente enfermo. Parece que la mujer estuviera soplando, de lo cual se infiere que pone en práctica sus conocimientos de medicina tradicional. Igualmente, al centro observamos a un grupo de mujeres reunidas alrededor de hojas de coca. En este sentido, la traducción visual de Suna Quispe logra captar escenas donde las curanderas están realizando traducciones ontológicas, transmitiendo para su comunidad los códigos y potencias de los pluriversos Quechua (De Castro 2004; De la Cadena y Blaser 2018; Elguera 2020). Del mismo modo, el traductor/pintor ha tenido que interactuar con plantas para crear su cuadro. En la carta remarca que ha usado flores amarillas, hojas verdes, capulí de ñuñunkay, excremento de oveja, arcilla blanca y negra. Así, esta imagen demuestra que las mujeres organizan el territorio de

Toccra a través de juntas, clubes de madres, comités y relaciones con agentes no-humanos²¹.

Traducir visualmente el ensamble de juntas y curanderas nos invita a contemplar las prácticas cotidianas de una política de la tierra en la comunidad de Toccra. Recordemos aquí la definición de Waskar Ari sobre política de la tierra (Earth politics): “an Aymara religious and cultural worldview that reflected the beliefs of a new ethnic movement” (2014, p. 2). En el contexto de Toccra, por un lado, las juntas han aprendido el lenguaje estatal, configurando una agencia indígena femenina en el terreno de las negociaciones con el PRONAA. Por otro lado, las curanderas preservan sus epistemologías Quechua, construyendo redes con las chulpas, la pachamama y la coca. Este ensamble de políticas y cosmovisiones es remarcado, visualmente, a través de la ausencia de perspectiva: no hay separaciones o cortes entre las mujeres y sus tierras.

La escuela como espacio de empoderamiento

Muchos cuadros del concurso de 1996 presentan aún estereotipos de subalternización de las mujeres campesinas. Por ejemplo, *Mi casa es mi esposa* (Figura 4.7) de Serapio Turpo Gutiérrez se enfoca en las actividades domésticas de la población femenina en la comunidad de Sallac (Cusco). Se percibe aquí un imaginario donde hogar-maternidad son los únicos horizontes posibles para estas mujeres. El cuadro enumera actividades como “trabaja la cosina [sic]”, “da comida al cuy”, “barre la cosina [sic]”, “arregla al cama [sic]”. Es interesante notar que numerosas flechas, que salen de corral de animales y de la cocina, se dirigen al cuerpo de la mujer con el objetivo de explicar que es ella quien realiza todas estas labores. No discuto aquí las

²¹ La relevancia de los agentes no-humanos en las sociedades campesinas fue traducida en dos obras ganadoras. En “El cultivo de maíz”, Apolinar Maneco Huaman (18 años, Pumamarca, Cusco, ganador en 1984) busca transmitir cómo los campesinos organizan su vida, economía y espacialidades en relación con el trabajo del maíz. Asimismo, en “Con tu fuerza más... contra el satanás”, Sebastián Nina Medina (Caquini, Puno, ganador en 1986) traduce los saberes y resistencias de la comunidad de Caquini. Los campesinos de esta región consideran que el humo de un brasero y la coca son elementos que los ayudan a luchar contra las injusticias que sufren.

concepciones ancestrales de la comunidad de Sallac que, de acuerdo a la traducción de Turpo Gutiérrez, conectan el cuerpo de la mujer con la casa, ya que sus actividades estructuran esa espacialidad. Me interesa analizar cómo esta imagen propone un único rol para esta mujer, negando otras identidades que no sean las de madre y esposa. El exceso de labores domésticas puede ser entendido como un reconocimiento al esfuerzo de esta mujer, pero dicho exceso le impide habitar otras geografías físicas e imaginarias, desde organizaciones comunales hasta la configuración de relaciones de género más simétricas. El cuerpo de la mujer en *Mi casa es mi esposa* se convierte en una zona de sacrificio (Klein, 2014), donde ella tiene que cumplir todas esas funciones dentro del hogar para que los hombres puedan organizar comités, negociar con el Estado o migrar hacia ciudades cercanas a la comunidad. La ausencia del hombre campesino hace visible el dominio de las masculinidades campesinas en esta comunidad, legitimando los estereotipos de los roles domésticos: no él, sino la mujer es quien cuida la casa y, por lo tanto, se espera que ella preserve las costumbres de Sallac.

reúnen ya había aparecido en *Comité de mujeres*. En el lado izquierdo, vemos a una mujer que escribe en un papel, ya sea porque toma nota de lo que sus compañeras hablan o porque está anotando una clase que recibe. Otra posibilidad de la escritura es que esta mujer registra la visita de sus compañeras al comité, tomando lista. Ambas imágenes resaltan que también las mujeres, y no sólo los hombres, poseen la capacidad de escribir.

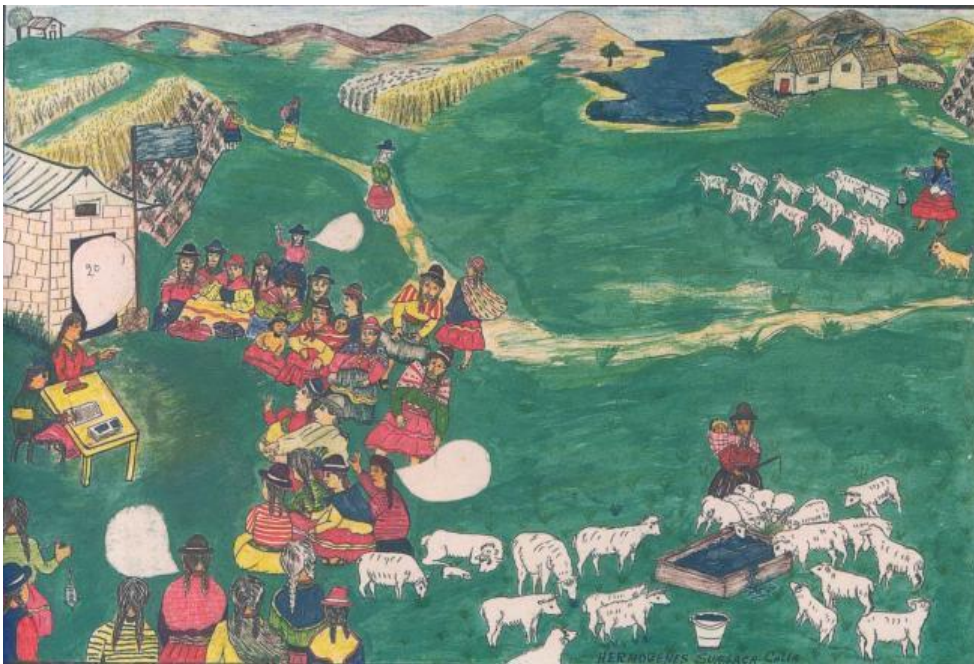


Figura 4.8. Cuadro sin título de Hermógenes Suasaca Calca (Puno, 1996)

La representación de mujeres en la escuela no sólo problematiza roles de género en los Andes sino también jerarquías raciales. En las sociedades rurales, la escritura y el alfabetismo han sido valorados ya que permiten el acceso de los campesinos a sindicatos y organizaciones políticas. Cabe precisar que esta valorización se debe a una formación racial que ha impedido que las comunidades indígenas pudieran instruirse. El factor racial ha determinado así la configuración de espacios letrados e iletrados, es decir, espacios de acceso al poder o de exclusión. Como indica Virginia Zavala en *(Des)encuentros con la escritura* (2002), no es la

literacidad “sino las prácticas sociales y culturales relacionadas con ella, las que pueden beneficiar o poner en desventaja al usuario”, y que por ende son cotizadas (p. 98)²². Saber escribir, por ejemplo, ha posibilitado que los campesinos hombres puedan reclamar por sus derechos, siendo reconocidos como ciudadanos en un contexto racializado. En este sentido, “Individuals like Mariano Turpo from Lauramarca, and Saturnino Huilca, who had been political leaders since the early 1930s and were still active in the 1970s, conceded that literacy was a path to empowerment” (De la Cadena, 2000, p. 192)

Para ellos escribir en español no se trata de un gesto de aculturación, sino de una estrategia política para defender legalmente sus territorios. Considerando las formas en que las poblaciones indígenas y campesinas se han apropiado de la literacidad, el crítico literario Gonzalo Espino Relucé (Tulape) ha acuñado el término “el rapto de la escritura” en su libro *Narrativa quechua contemporánea* (2019). Considerando estos factores sociohistóricos, la novedad del cuadro de Suasaca Calca es que las mujeres deciden educarse y son ellas quienes ahora raptan las tecnologías escritas para convertirse en lideresas y ciudadanas. Si consideramos que “la palabra escrita en general no está disociada de aspectos políticos, históricos y culturales de la sociedad en que se produce, adquiere o consume” (Ames, 2002, p. 66), entonces podemos considerar que “traducir” un aprendizaje escrito -en conexión con otras prácticas rurales- reescribe los roles de género en las comunidades. La escuela es organizada por las propias mujeres. Ellas demuestran su agencia capturando otros saberes (literacidad) y configurando un espacio (escuela) que no niega sus propias costumbres. Al respecto, Patricia Ruiz Bravo señala

²² Carlos Iván Degregori sugiere que en sociedades andinas la figura del escritor se ha asociado “con los literati de Weber, los que manejaban los secretos de la palabra escrita, parte de un sistema de dominación señorial estamental y patrimonialista, que los ha oprimido y humillado durante tantos siglos” (1991, p.117).

que en numerosas escuelas rurales “los saberes femeninos no son reconocidos, pues en los docentes persiste una imagen de la mujer campesina como «amas de casa»” (2007, p. 169).

Recordemos que la escuela es un espacio cargado de sentidos coloniales en las sociedades andinas. Así, en las escuelas rurales niños y niñas “están sujetos constantemente a sanciones, llamadas de atención e incluso castigos físicos (...), sin contar los comentarios negativos sobre sus errores o las burlas sobre su persona” (Ames, 1999, p. 29). Se trata de un espacio regido por reglas estatales y al que, en su mayoría, solo podían acceder campesinos hombres (Ruiz Bravo, 2007, p. 178). Eran ellos quienes habían podido aprender a escribir, saber firmar y leer, lo cual les otorgaba un mayor grado de agenciamiento. Ellos ponían en práctica el discurso del “mito de la escuela”, el cual “muestra que el aprender a leer y escribir se convierte, en el imaginario de los pobladores andinos, en herramientas necesarias para «despertar», «abrir los ojos» y salir del atraso y la subordinación” (Ames, 2002, p. 88). Mientras ellos se aproximaban cada vez más, de una manera estratégica, a modalidades culturales urbanas, la identidad estereotipada de las mujeres campesinas se marcaba por su permanencia a la comunidad y desconocimiento de la literacidad. En paralelo, el proyecto de arruinamiento de los militares y senderistas producía un imaginario donde las mujeres campesinas eran concebidos como cuerpos violables y vulnerables. Katherine McKittrick en *Demonic Grounds* (2006), ha señalado que “the black body is seen and inscribed under the rubric of privileged visual ideology” (p. 49). En diálogo con este planteamiento, considero que han sido lógicas patriarcales (del Estado, las Fuerzas Armadas, Sendero Luminoso y los propios campesinos hombres) quienes han inventado la identidad y el cuerpo de un tipo de mujer campesina entre 1980 y 1996. En este sentido, el cuadro de Suasaca Calca desafía las condiciones estructurales de subordinación de las mujeres de su comunidad, basada en injusticias raciales y de género. Por

este motivo, aprender a leer y escribir son para Suasaca Calca prácticas que permiten construir otras geografías, donde es posible re-escribir los índices que marginan a las mujeres rurales: su indigenidad y su analfabetismo. Ahora ellas buscan participar de ese “mito de la escuela”, porque consideran que la escolarización cumple un “rol de liberación frente a la dominación cultural e ideológica feudal” (Montoya, 1991, p. 316)²³.

Es importante remarcar que esta traducción no está promoviendo la aculturación de las mujeres de Carata. En lugar de eso, esta traducción expresa una lógica de visualización que refuerza las estrategias de las mujeres campesinas por apropiarse de categorías culturales que, históricamente, estuvieron restringidas para ellas. La organización de la escuela es una expresión de sus propios métodos y sentidos espaciales, de tal modo que su indigenidad y su género ya no son más marcas de subalternización. La escuela como espacialidad producida por las propias mujeres se aprecia en tres niveles visuales. Primero, en el lado izquierdo tenemos al grupo que recibe las lecciones y que participa. La mujer que dirige la clase es asistida por otra que toma nota, mientras que las demás mujeres hablan, ríen y escuchan, algunas en compañía de sus hijos. Segundo, en la parte superior izquierda, dos mujeres llegan a la clase atravesando un camino. Tercero, en la sección derecha un grupo de mujeres cuida a las ovejas. Lo que sugiere el dibujo es que estos niveles no se encuentran separados, sino yuxtapuestos. Luego de realizar los trabajos de campo, las mujeres, al mismo tiempo, buscan aprender nuevos códigos culturales y políticos. El cuerpo-en-movimiento de estas mujeres configura una cartografía dinámica que se diferencia del espacio cerrado y el cuerpo inmóvil de *Mi casa es mi esposa*. Sobre la movilidad espacial de las mujeres negras como forma de resistencia, Marlene Nourbese Philip ha propuesto la noción

²³ En el segundo y tercer capítulo de *La escuela en la comunidad campesina* (1988), Juan Ansión explica los tránsitos y tensiones entre el sentido colonial de la escuela y la valorización social de la literacidad.

de “Space/Dis/Place Between” (1997). Quiero usar esta categoría para explicar cómo las mujeres campesinas producen espacialidades en tránsito. El cuadro traduce diversas instancias de desplazamiento que producen espacios inter/comunitarios e inter/escolares. Ellas ya no son vistas solamente dentro de la casa, haciendo faenas de campo, o aprendiendo a escribir en una escuela rural. Sus cuerpos se deslizan entre ambas geografías físicas e imaginarias. El cuadro entonces está traduciendo movilidades dinámicas, de tal manera que las mujeres se apropian de nuevos saberes, pero también de nuevos espacios modulados por ellas mismas.

La superposición de espacios nos previene de jerarquizar entre prácticas letradas e iletradas. La imagen traduce el sentido de la escuela como una forma de agencia y posible horizonte de politización, pero no niega el valor de otras actividades en la comunidad. Como reconocí en el caso de *Comité de mujeres* de Tiburcio Suna Quispe, esta traducción también ensambla políticas contemporáneas de agenciamiento con prácticas tradicionales. La escritura y los trabajos productivos del campo coexisten y configuran otro tipo de espacio paradójico. Es decir, no estamos ante una dicotomía entre cultura/naturaleza, sino ante un entramado de relaciones, ideologías y saberes que forman parte del cotidiano de estas mujeres. Ellas llegan a la clase luego de concluir el cultivo de la tierra y cuidar a los animales. Este movimiento de su cuerpo indica cómo ellas han territorializado la escuela de acuerdo a sus propias costumbres. La escuela, para ellas, entonces es la inclusión de su diversidad cultural. Recordemos, al respecto que las aulas, en un sentido coercitivo, buscan disciplinar la performance corporal de los alumnos (Ames, 1999, p. 11). Pero en el cuadro, el día a día de las mujeres está regido por su movilidad entre espacios y saberes, de tal manera que la escuela no es un espacio rígido, sino que está conectado con los trabajos rurales. Esto se resalta en dos detalles visuales: primero, mientras una mujer se dirige hacia la escuela, otra parece volver a sus faenas laborales en el campo; luego

un camino atraviesa verticalmente el cuadro. Este desplazamiento interrumpe la representación del cuerpo de la mujer como zona de sacrificio (Klein, 2014).

En el cuadro de una niña de Apurímac de nueve años, titulado *Mi mamá es héroe* (Figura 4.9) observamos a una mujer inmóvil dentro de un espacio doméstico. La niña ha resaltado con colores las numerosas actividades que realiza su madre. La cantidad de estas labores es desmesurada y satura el espacio pictórico, rodeando el cuerpo de la mujer. Aquí ella no tiene posibilidades de desplazamiento. En contraste, la campesina enfocada por Hermógenes Suasaca Calca ya no es un héroe sacrificado que “cosina todos los días [sic]”, “cura a su hijo” o “lleva productos al mercado”. Las mujeres de la comunidad de Carata han salido de esos espacios domésticos, están transitando otros caminos, ocupan y producen otros espacios más allá de los márgenes y las ruinas en las tierras campesinas.



Figura 4.9. Mi mamá es héroe de una niña de nueve años (Apurímac, 1996)

La minga o el lenguaje de la solidaridad femenina en Cajamarca

En la imagen *Una costumbre de mi tierra* de José Isabel Ayay Valdéz (Figura 4. 10), las mujeres trabajan para su propia comunidad y de acuerdo a sus propios modos de sociabilidad. Ayay Valdéz, de 45 años, tenía diversas ocupaciones en su localidad: “agricultor, bibliotecario, promotor de salud, rescatador de la cultura andina”. Me interesa subrayar el término “rescatador” ya que la función de los traductores territoriales es, precisamente, rescatar políticas, saberes y prácticas que constituyen sus territorios. En este caso, Ayay Valdéz busca rescatar y transmitir la minga o las reuniones de trabajo solidario entre las mujeres del caserío de Chilimpampa en Cajamarca²⁴. La minga es un proceso colectivo que, si bien tiene diferentes cromatismos o variaciones en cada localidad andina, puede entenderse según las palabras de Teresa Tintaya Ojeda y Catalina Champi Ojeda, ganadoras del primer puesto regional de Cusco en 1989. Ellas explican que en la “minga” “realizamos trabajo ayudándonos unos a otros ya sea en la construcción de la casa, llevando cada uno un tercio de paja para techar su hogar” (Citado en Bonilla et al, 1990, p.112).

Refiriéndose a la traducción literaria, Haroldo de Campos ha señalado: “na tradução de um poema, o essencial não é a reconstituição da mensagem, mas a reconstituição do sistema de signos em que está incorporada esta mensagem” (1972, p. 100). En diálogo con este autor brasileño, considero que Ayay Valdéz ha traducido, visualmente, un “sistema de signos” producido por las mujeres campesinas. Para esto, él ha dividido su cuadro en tres segmentos. En la carta que mandó al concurso, Ayay Valdéz enfatiza su fidelidad a las costumbres de su tierra.

²⁴ La traducción de la minga fue recurrente en el concurso. Se trata de una práctica cotidiana y base de sociabilidad entre muchos comuneros y migrantes andinos. Así, el trabajo ganador de 1986 se llama “La Minka” (Mario Clemente Jalire, 22 años, Abancay), donde vemos la organización del trabajo comunitario. Igualmente, Crisóstomo Huamán Quispe (28 años, Comunidad Chihuapampa, Ayacucho) tituló a su trabajo “Minka o ayni”, explicando que “este es costumbre del lugar mismo trabajan mancomunadamente toda la gente en ayni o minka” (Citado en Bonilla et al, 1990, p. 201).

Sobre el primer segmento brinda detalles exhaustivos para comprender lo que vemos. Explica el traductor: “las mujeres se juntan en una minga para preparar chicha, algunas mujeres están cosinando chicha (...) algunas mujeres carreando agua del rio, algunas mujeres carrea jora y algunas mujeres carrea anda cushma”. En la imagen apreciamos el trabajo en conjunto de las mujeres, quienes se desplazan entre las zonas alta y bajas de la comunidad. El traductor nos invita a ver los ingredientes y la olla donde se cocina la chicha de jora, subrayando que se trata de una práctica esencial para la minga. En la carta podemos leer, incluso, la receta que tiene esta comunidad para preparar su bebida: “se arranca la raíz de anda cushma y se echa juntos con la jora molida a la payla”.

En el segmento dos, el autor ha traducido la forma en que las mujeres se juntan en una asamblea. Visualizar un momento de discusión significa transmitir que estas mujeres cumplen un rol político en su comunidad, tomando decisiones, organizando el espacio. Al respecto, Ayay Valdéz anota en su carta: “asamblea de mujeres para hacer algún acuerdo de lo que falta en la comunidad o caserío, tienen su casa comunal, las mujeres deciden todo lo que falta en el caserío porque los hombres sean bueltos muy araganes”. Quiero destacar dos aspectos de esta carta en diálogo con la imagen. En primer lugar, las mujeres poseen su propia espacialidad. Como en el cuadro de Suasaca Calca donde las mujeres se reunían en una escuela, aquí las mujeres de Chilimpampa se organizan en su casa comunal. Así, la traducción visual resalta la importancia de este espacio al colocarlo en el centro de la cartulina junto a la asamblea. En segundo lugar, la noción de trabajo ha dejado de ser masculina. Aquí las mujeres se han empoderado porque los hombres ya no trabajan, ya no se organizan ni se preocupan por el bienestar del caserío²⁵ Así, la

²⁵ En el cuadro de Juan Ponce de Ariona, observamos a una mujer que tiene que afrontar, sola, las necesidades de su hogar ante la ausencia de su esposo. El título del cuadro se llama “El abandono” en alusión al desamparo, hambre y penurias que esa mujer ha sufrido.

traducción remarca el valor del trabajo y la organización de las mujeres a través de la presencia femenina en los tres niveles: las mujeres no solo preparan chicha de jora, sino que toman acuerdos y construyen casas. A diferencia de la imagen *Mi mamá es héroe*, aquí la diversidad de labores no significa sacrificio, sino que indica cómo las mujeres se han apropiado de un espacio que antes pertenecía a los hombres, reforzando así su agencia.

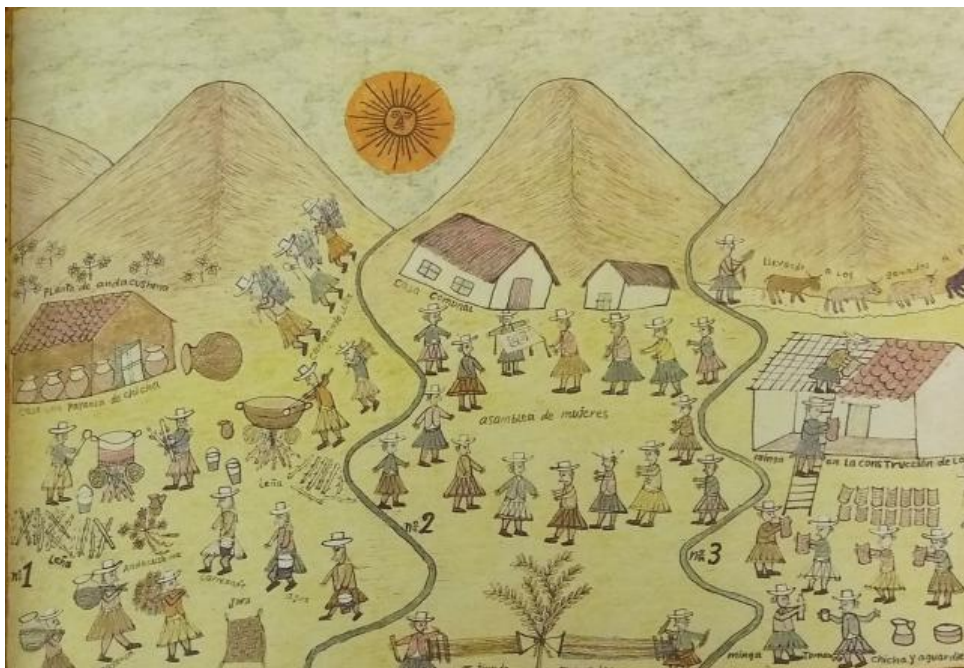


Figura 4.10. *Una costumbre de mi tierra*, de José Isabel Ayay Baldez (Cajamarca, 1996)

En el segmento tres, las mujeres se organizan para construir una casa en el caserío. Traducir las formas en que se realiza esta minga de trabajo solidario problematiza el rol subalterno de las mujeres en espacios domésticos como en *Mi casa es mi esposa*. Asimismo, captar el sistema social de esta minga significa construir un espacio opuesto a las ruinas coloniales en las tierras campesinas. Para 1996 han seguido enraizados los efectos devastadores de la lucha armada de Sendero y la “guerra sucia de los militares”. Las campañas de batir el campo y la desertificación impusieron la duración del trauma, la muerte y el terror en las zonas

rurales. Al respecto, es importante remarcar que la tarea o esfuerzo del traductor Ayay Valdez debe entenderse en relación con los factores históricos que han regido su producción cultural (Meschonic, 1981, 1999; Guzmán, 2006). Así, *Una costumbre de mi tierra* es una traducción producida en un contexto de arruinamiento de las vidas y espacios de las mujeres campesinas. Para entender cómo estas presencias o ruinas coloniales se prolongan, Ann Laura Stoler ha propuesto el concepto de “duress” (forzar o coaccionar). Para esta autora: “Duress (...), has temporal, spatial, and affective coordinates. It impress may be intangible, but it is not a faint scent of the past. It may be an indelible if invisible gash. It may be sometimes a trace but more often an enduring fissure, a durable mark” (2016, p. 18). Las ruinas militares y senderistas no desaparecen y dejan sentir sus efectos devastadores en los cuerpos y en las mentes de las mujeres. Analizando la imagen “Recordar para no volver a vivirlo” -que pertenece al concurso *Yuyarisun* organizado entre 2003 y 2004-, Anne Lambricht advierte cómo la mujer de este cuadro ha sobrevivido a la guerra interna y su cabeza “is full of remembrances of the violence: killings, rape, animal abuse, mourning”. Esta autora resalta que la mujer también piensa en mejoras para el futuro, sin embargo “even as life goes forward the memories are ever present” (2016, p. 175). Las ruinas de los cuerpos de las mujeres y la tierra que habitan se encuentran interconectados. Estas memorias, presencias o marcas no afectan solo a un individuo, sino a un colectivo, por lo cual atentan contra modos de ser. Las ruinas de las que habla Stoler tienen en las sociedades andinas un nombre específico: *llaki*. Como explica Kimberly Theidon en *Intimate Enemies* (2012): “*Llakis* can be the product of either political violence or the poverty that serves as a trigger for remembering all that one has lost. This suffering is not merely a state of mind: it is an embodied state of being” (p. 41).

Considerando las marcas de las ruinas y el efecto de los *llakis* que se inscriben en los cuerpos y alteran los modos de sociabilidad de las mujeres campesinas, *Una costumbre de mi tierra* transmite otras territorialidades femeninas. El cuadro recupera otras formas de ser mujer en Chilimpampa en conexión con lo que llamé *allin llankaq llaqta* o pueblo feliz y productivo. En contra de esas fisuras y dolores coloniales, ellas afirman su agencia en asambleas, bebiendo chicha y, sobre todo, construyendo una casa. En su carta, Ayay Váldez resalta: “algunas mujeres carreando tejas en minga, tomando chicha de jora y anda cushma y aguardiente”. Erigir la casa cobra entonces un sentido simbólico de vitalidad y empoderamiento femenino en contextos de marginalización y vulnerabilidad. Podemos aquí recordar la escena de *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* (ver capítulo 1) en que el camasca erigía su casa para afirmar la victoria de los runa migrantes en Lima. En esta ocasión, son las mujeres quienes se encargan de construir una casa para organizar su comunidad y reforzar sus roles sociopolíticos. Para las mujeres de Chilimpampa construir una casa es una forma de afirmar su poder ante las ruinas que las rodean. Como se trata de un trabajo en minga, ellas también celebran y beben la chicha de jora con aguardiente. No son, pues, cuerpos sacrificados o vulnerados, sino cuerpos vitales que festejan su solidaridad y agencia.

Teniendo en cuenta que “la traducción no es solo el pasaje de una lengua a otra. Este es un tránsito a través de hábitos culturales” (Meschonnic, 1999, p. 437), el cuadro de Ayay Valdez no transmite el sistema semiótico de la minga a un lenguaje visual, sino que rescata las prácticas y relaciones culturales femeninas que organizan el espacio del caserío de Chilimpampa. Ha dicho Benjamin que una traducción se ubica fuera del espacio intrincado, accidentado y denso del texto original. El autor alemán usa una metáfora compleja: “im innern Bergwald der Sprache” (“lo profundo del lenguaje como una montaña con árboles”, 1970, p.17, traducción propia). No

obstante, la traducción permite escuchar el eco que proviene de esa montaña. Como explica Antoine Berman (2018, p. 174), el sentido del texto original permanece en la parte más interior de rocas y arboledas, de tal manera que la traducción (que leemos o vemos) es una resonancia que nace de ese espacio. Me interesa aquí remarcar el aspecto espacial de *Bergwald* para enfatizar el esfuerzo de Ayay Valdez por traducir o permitir que percibamos el enmarañado lenguaje de interacciones sociales que constituyen una minga. A través de un lenguaje pictórico y material, usando flor de aleli, ortiga negra y caléndula, el traductor nos hace sentir el eco de las prácticas territoriales femeninas que organizan su comunidad. En su carta, el traductor explica que construir la casa es una acción-en-red, que ensambla acciones como preparar y beber la chicha, pastar a los animales. Los tres segmentos constituyen entonces una territorialidad producida por las mujeres campesinas, donde la parte fundamental del trabajo es la reunión y solidaridad de las mujeres. Así, Suasaca Calca nos transmite el eco de una transición de desplazamientos. *Una costumbre de mi tierra* encarna una secuencia de actividades interconectadas de tal manera que podamos sentir las marcas históricas y políticas de las mujeres de Chilimpampa. En el tercer segmento, las mujeres beben la chicha que prepararon con jora y anda cushma en la primera parte. Igualmente, ellas construyen la casa según las decisiones que tomaron en la segunda sección, donde además puede observarse a una mujer que explica a las demás el diseño de un plano que será concretado en el último fragmento del cuadro.

Construyendo agencias -y supervivencias- entre las ruinas

En su artículo, “The State Is a Man” (2016), la antropóloga Audra Simpson indica: “Indian women ‘disappear’ because they have been deemed killable, rapeable, expendable” (p. 10). Las mujeres campesinas fueron desapareciendo de las geografías andinas, convirtiéndose en víctimas durante el conflicto armado. Cabe precisar que “desaparecer” no implica en el caso andino,

propiamente, dejar de ser vista o percibida. Por el contrario, las mujeres campesinas se convirtieron en sujetos residuales por un exceso de visibilidad. Por ejemplo, en la localidad de Manta (Huancavelica, Perú), las Fuerzas Armadas impusieron su dominio entre 1983 y 1999, violando a las mujeres campesinas como un acto cotidiano (Bueno-Hansen, 2015; Henríquez, 2007). Las mujeres eran vistas por los militares como cuerpos para ser torturados; ellas no eran presencias invisibles en Manta, sino el blanco del proyecto militar de arruinamiento. Igualmente, en la localidad de Huancabamba (Piura), los policías de la comisaría violaron a la dirigente campesina Paulina Santos, acusándola de senderista. Ellos “se emborracharon, le pegaron, le cortaron el pelo y la violaron (...) Los días siguientes fueron iguales, a Paulina le dolía su cabeza y su vientre, pero no tenía nada que decir. Otras dirigentes también fueron capturadas” (Blondet, 1998, p. 95).

La mirada patriarcal visualizó o tradujo, cotidianamente, a las mujeres campesinas como cuerpos violables, torturables y desechables. En la sección “Moción sobre Derechos Humanos”, el Séptimo Consejo Nacional de la Confederación Campesina del Perú, en 1986, reconoció que “una de las formas de represión es el encarcelamiento de las mujeres incluso las menores de edad, durante alrededor de un mes hacerlas víctimas de atropellos sexuales, quienes sufren el embarazamiento de las víctimas, quienes sufren irreparables daños morales y materiales dando a luz hijos sin padres” (p.78). La violación a las mujeres campesinas fue una práctica común. Hay que volver aquí a la imagen con la que abrí este capítulo. Allí la mujer sufre la amenaza diaria de militares y senderistas. Se trata de una vivencia, esto es, de una experiencia cotidiana. Sin embargo, a pesar de su repetición, este tipo de violencia “no mereció igual atención hasta que se dio a conocer el Informe de la CVR [2003]” (Henríquez, 2007, p. 213).

Usaré aquí una metáfora usada por Didi Huberman en *Survivance des lucioles* (2009), para explicar las tensiones entre la visibilidad e invisibilidad de las mujeres campesinas desde las perspectivas patriarcales de militares y policías. Huberman indica que las luciérnagas (*lucioles*) son imágenes que no desaparecen en la oscuridad de la noche, sino ante el exceso de luz de los proyectores. El autor acota: “Las luciérnagas desaparecen en el brillo enceguedor de los reflectores «violentos». Reflectores de miradores, de programas políticos, de estadios de fútbol, de pantallas televisivas” (p.26, traducción propia). He decidido traducir la expresión francesa “l’aveuglante clarté” como “el brillo enceguedor” para dejar en claro que los militares -y los senderistas- al percibir a las mujeres como cuerpos violables impiden que las podamos mirar desde otros ángulos. Por esta misma razón, he preferido la versión “«reflectores violentos» antes que el literal “proyectores «feroces»”. La luminosidad de la mirada del violador, en este caso, es un acto de violencia que solo percibe a las mujeres campesinas desde los “miradores” de la base militar o una comisaría, impidiendo otras formas de conocerlas. Finalmente, es importante advertir que los militares no solo torturaron cuerpos femeninos para imponer jerarquías de género. Su violencia tuvo una base racial, ya que se concentró en atacar a mujeres de orígenes indígenas y pertenecientes a sectores de pobreza extrema. Así, la violación del cuerpo y los derechos de Paulina no sólo se debió a su género, sino a su etnicidad y estamento social. Ella fue traducida o visualizada como “violable” porque era una campesina pobre en un espacio racializado. En este sentido, se hace necesario enfatizar las conexiones entre estas violaciones y el racismo de militares y senderistas. Paulina y otras campesinas sufrieron esa violencia no solo por habitar una “zona roja” en el tiempo del conflicto armado, sino por ser “parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto” (Carneiro, 2003, p. 50).

Los cuadros que he analizado -autoría de hombres campesinos- traducen estrategias y posiciones de las mujeres rurales en contra de la mirada y dominación colonial que las ha hecho visibles sólo como cuerpos sin valor ni derechos. En *Domestic Servants in Literature and Testimony in Brazil, 1889-1999*, Sonia Roncador señalaba: “Despite a scholarly consensus about maid’s symbolic marginality or even invisibility, my study thus contends that domestic servants played central roles in a variety of postslavery abolition discourses” (XXX). En este sentido, considero que las traducciones visuales de José Isabel Ayay Baldez, Hermógenes Suasaca Calca y Tiburcio Suna Quispe hacen visibles los roles políticos de las mujeres a pesar del necro-poder de militares, senderistas, y la violencia de sus propios esposos. Traducir a un grupo de mujeres en una minga no es solo enfatizar sociabilidades colectivas, sino también visibilizar sus deseos de protección. Los comités y las escuelas, en las traducciones visuales analizadas, son espacios donde ellas producen saberes y prácticas que puedan defender sus tierras y sus propios cuerpos. Estamos entonces ante traducciones de deseos y afectos de solidaridad femeninos que afirman su autoridad ante el dominio de la subordinación y el arruinamiento. Estas imágenes traducen el esfuerzo de las mujeres campesinas por sobrevivir y protegerse. *Incursión militar a un pueblo- Masacre total* de Raúl Castro Lazo (Figura 4.11) muestra cómo las mujeres sufrían la violencia de senderistas y militares. En este segmento se destaca el rostro de terror de una mujer ante la invasión de los militares. Ellos quemaron su vivienda, golpearon a sus familiares, mataron a sus animales y la desnudaron para violarla. En muchas comunidades, esta violencia se enfocaba con ferocidad en los cuerpos femeninos, hecho que ratificaba su doble subalternidad: por ser mujer y ser campesina. Al respecto, sobre el caso de las mujeres negras en Brasil, Djamila Ribeiro observa que “o olhar tanto de homens brancos e negros, quanto de mulheres brancas, confiaria a mulher negra a um local de subalternidade muito mais difícil deser ultrapassado” (2019, p. 43).

De manera semejante, tanto para el “olhar” de militares y senderistas, esas mujeres eran cuerpos violables, sin derechos, condenados a la masacre o la desaparición.

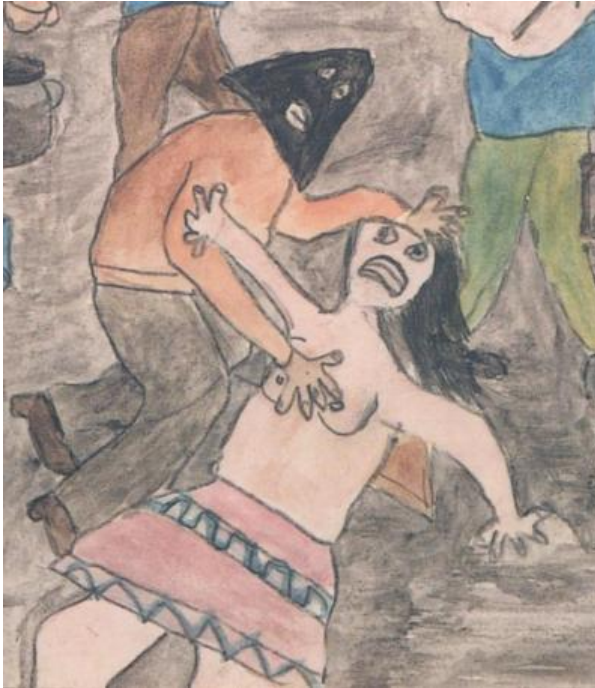


Figura 4. 11. Fragmento de *Incursión militar a un pueblo- Masacre total* de Raúl Castro Lazo (Junín, 1990).

Los concursantes/traductores que decidieron mostrarnos a las mujeres en asambleas, trabajando juntas, cumplen un rol contra-hegemónico contra las representaciones de la víctima. Estas imágenes no pretenden negar el oleaje de muertes, donde las mujeres fueron ultrajadas y reducidas a ser trofeos de guerra (Hernández Castillo, 2010), sino que buscan problematizar el discurso de las mujeres como víctimas, como si éste fuera el único catalejo desde el cual mirarlas. Las imágenes visibilizan también las prácticas de las mujeres que expresan su agencia, su capacidad de organización, su potencial para también defender las tierras. Ciertamente, en medio de carencias económicas, contextos de violencia política, la mujer se convirtió, como el territorio mismo, en un cuerpo arruinado. Por esto mismo, aquellas pinturas en que las mujeres se

organizan delinear agendas políticas, producen sus propios modos de espacialidad y sociabilidad, son tan cruciales, pues trazan el horizonte para otras posibilidades de ser mujer en los Andes.

No solo las ruinas perduran, también las resistencias se irradian o expanden. Al respecto, es necesario volver aquí a unas líneas de Walter Benjamin en su clásico texto sobre la teoría de la traducción. Benjamin habla de una relación vital entre el original y su traducción, donde la obra traducida es una prolongación o supervivencia del texto original. Leemos así: “Geht die Übersetzung aus dem Original hervor. Zwar nicht aus seinem Leben so sehr denn aus seinem Überleben” (“la traducción se ubica afuera o delante del original. Bien es verdad que no es su vida, sino su sobrevivencia”, 1970, p. 9, traducción propia). Lamentablemente, la traducción al inglés reduce el sentido de esta relación al usar el verbo “to issue”. Así, en la versión de Harry Zohn se lee: “translation issues from the original”. Las traducciones brasileñas han sabido resaltar el vínculo entre vida y sobre-vida. Por ejemplo, Fernando Camacho indica: “a tradução nasce também do original, procedendo neste caso não tanto da vida como antes da sobrevivência da obra” (2008, p. 27). Por su parte, João Barrento señala: “assim também a tradução nasce do original -de fato, não tanto da sua vida, mas da sua “sobrevivência” (2008, p. 84). ¿Pero qué sobrevive fuera del original, en este caso, fuera de las experiencias concretas, vividas por las mujeres campesinas? ¿Qué sobrevive delante de nuestros ojos? En estas traducciones visuales están sobreviviendo los modos de sociabilidad, las espacialidades y las negociaciones de las mujeres campesinas. Asimismo, estas imágenes nos muestran las formas en que ellas sobrevivieron a las violaciones, torturas, secuestros de los militares y senderistas, así como a la violencia de sus esposos en sus comunidades. Las territorialidades de las mujeres campesinas de Cusco, Puno y Cajamarca se extienden en las imágenes, en las exposiciones, como una forma de

recordarnos sus esperanzas, sufrimientos y estrategias de empoderamiento. En este sentido, los traductores reconocieron que sus transmisiones visuales permitirían prolongar o extender las supervivencias de las mujeres campesinas dentro de las topografías de la crueldad y las ruinas de la guerra interna.

Finalmente, es importante subrayar que las mujeres no solo han sido vulneradas por agentes externos a sus comunidades. Ellas no solo han sido las víctimas de un Vietnam en los Andes ni han solo sufrido las dolorosas persistencias del llamado *Manchay tiempo* o tiempo del miedo. Los derechos y cuerpos de las mujeres también han sido constreñidos por los propios campesinos hombres. En la bibliografía sobre los Andes, numerosos académicos norteamericanos idealizaron las relaciones de género en los Andes. Anclados en una perspectiva exotista, estos investigadores justificaron las jerarquías de género basados en la noción de complementariedad andina. Asimismo, amparados en la objetividad de su disciplina, no discutieron cómo principios ancestrales eran usados para promover violencias domésticas. Al respecto, podemos mencionar el trabajo de Penelope Harvey titulado “Domestic violence in the Peruvian Andes” (1994). Con gran erudición etnográfica, producto de su trabajo de campo en la localidad de Ocongate, Cusco, Harvey detalla los saberes ancestrales que regulan el comportamiento de los hombres y mujeres. Para esta autora, los golpes de los hombres a sus esposas tienen una explicación en “how the idioms of kinship and affinity are applied to the conflictual social relations enacted in ritual battles and in interactions with the supernatural” (p. 69). Harvey nunca toma una posición ni a favor ni en contra, siendo una espectadora pasiva de este tipo de violencia.

Este tipo de trabajos académicos se enmarcan dentro de lo que Orin Starn llamó andinismo. En un artículo provocador e inquisitivo, Starn propuso que los antropólogos

norteamericanos que hacían trabajo de campo en los Andes en las décadas de 1970 y 1980, nunca advirtieron los avances de Sendero Luminoso en el campo porque seguían anclados en sus ideales andinistas. De hecho, muchas de las investigaciones de los llamados estudios andinos en aquellos años nos hablan de comunidades sin contacto, monolingües, que seguían practicando rituales como lectura de la coca o la limpieza de acequias. Del mismo modo podemos hablar de investigadores que, obsesos por culturas auténticas y rituales, no supieron cuestionar las violencias domésticas en las comunidades. En contraste, el campesino Germán Tineo Hinostroza en el cuadro *La mujer y su vida real* (Figura 4.12) denuncia la violencia doméstica contra las mujeres de Huamanga.

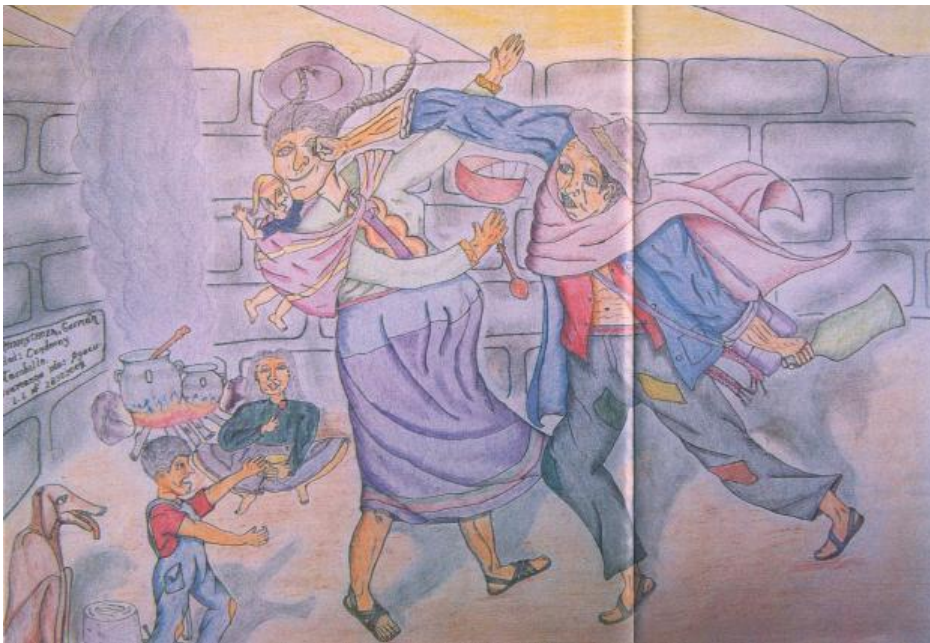


Figura 4. 12. *La mujer y su vida real* de German Tineo Hinostroza (Ayacucho, 1996).

Tineo Hinostroza captura un momento específico, pero es más doloroso lo que no vemos o no podemos percibir: el llanto de ese bebé que mira aterrado y se sacude con el golpe de su padre; la botella en la mano del hombre que estallará luego en el cuerpo de la mujer; el legado de

violencia que ha proseguido, una violencia que han visto el hijo y la hija, y que, posiblemente, también vea la niña o niño que está por nacer. Contemplamos la crueldad del golpe en el sombrero que salta, en la olla que se derrama y la cuchara que cae de las manos de esta mujer. Esta escena ha sido también una “vivencia” en el campo serrano. En su carta, Tineo Hinostroza resalta con gran pesar: “Hoy la mujer llora su triste vida desconsolada juntamente con sus hijos, sabiendo que ya nada espera en su futuro, ya solamente se repetirá ratos como éste que le toca vivir sin que nadie le dijera nada de ella y de su destino”. Posiblemente, investigadores andinistas alineados con la complementariedad estarían entre aquellos que no dicen nada sobre el llanto de la mujer o su “triste vida desconsolada”.

Considero que tanto la investigación de Harvey, como los trabajos del andinismo, son traducciones coloniales que acentuaron tradiciones ancestrales en lugar de cuestionarlas, sobre todo cuando legitimaban la opresión de los cuerpos femeninos. Con acierto, Talal Asad indica que una traducción colonial “es dirigida a una audiencia muy específica, la cual está aguardando por leer sobre otros modos de vida y manipular el texto [cultural] que leen de acuerdo a reglas establecidas” (1986, p. 159, traducción propia). Así, las audiencias que consumían las traducciones andinistas estaban regidas por “reglas establecidas” sobre el género en los Andes: complementariedad (Harris, 1978; Isbell, 1979), prácticas rituales (Arnold, 1994; Harvey, 1994), categorías como Yanantin (Platt, 1976; Harrison, 1989), erotismo andino (Millones y Pratt, 1989; Ortiz Rescaniere, 1993); y extrapolaciones que se remontaban hasta los Incas (Silverblatt, 1987). Un trabajo que quebrantó esta genealogía de traducciones coloniales sobre las mujeres campesinas fue el artículo de Marisol de la Cadena, “Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad de Cusco”. Publicado en 1991, en la *Revista Andina*, el aporte de este trabajo de De la Cadena fue demostrar que las jerarquías de género en la comunidad cusqueña de

Chitapampa se basaban en sistemas de poder político y categorías raciales más allá de las lecturas cosmológicas del andinismo. Así la autora considera que “el género se convierte en eje fundamental, junto con la estratificación económica, para la construcción de jerarquías de género dentro de la comunidad e incluso en el marco de unidades domésticas”. Como resultado, las mujeres eran marginadas porque eran consideradas más indias, mientras que los comuneros hombres de Chitampampa tenían más poder porque se estaban des-indianizando a través de alianzas interétnicas y migraciones²⁶.

Así las cosas, los cuadros de Tiburcio Suna Quispe, Hermógenes Suasaca Calca, José Isabel Ayay Valdez y Germán Tineo Hinostroza están criticando las desigualdades y violencias de género que han padecido las mujeres campesinas. Las imágenes no aspiran a generar una burda dicotomía entre hombres y mujeres -lo cual sería una simple inversión de la “complementariedad andina”-, sino que buscan que las mujeres también sean reconocidas como agentes de participación política, manteniendo al mismo tiempo sus propios modos de indigenidad. Estas traducciones nos invitan a sopesar en qué medida las prácticas, negociaciones y agencias de las mujeres campesinas pueden forjar un feminismo Quechua-Aymara. Es cierto que la noción de feminismo, blanco y letrado ha mantenido relaciones jerárquicas con las mujeres indígenas/campesinas. Francesca Gargallo señala con acierto en *Las ideas feministas latinoamericanas* (2006): “las feministas occidentalizadas, de las elites académicas o de la clase

²⁶ En *Indigenous Mestizos*, De la Cadena analiza las representaciones de las mujeres indígenas/mestizas elaboradas por intelectuales cusqueños. Por un lado, los indigenistas de inicios de siglo XX concibieron a la mujer indígena como símbolo de pureza racial y moralidad. En este sentido, ellos cuestionaron que las mujeres migren a las ciudades ya que “migration to the city marred the Indian women’s virtue by deforming the moral basis of their racial-cultural xenophobic sexuality, the cornerstone of the malde indigenista purist project” (p. 198). Por otro lado, los neoindianistas entre 1960 y 1970 defendieron el mestizaje de las mujeres indígenas, siendo la chola su principal exponente. El discurso sexual de la chola legitimaba el poder de estos letrados. Así, “In this stratified, populist and masculine racial project, cholas were the sexual ideal of neoindianista men, who styled themselves as conquerors of the cholas” (p. 202). Estas “imágenes intelectuales” sobre los cuerpos femeninos en Cusco son ejemplos de traducciones coloniales que han legitimado injusticias de género en los Andes.

política, tienen a sus otras” (p. 240). Asimismo, Maruja Barrig (2001) llamaría “iluminadas” a las feministas letradas que desconocieron las realidades de las mujeres campesinas, y para quienes su reivindicación sólo tenía un color y un espacio: una Lima criolla blanqueada, casi siempre universitaria²⁷. Por esto mismo, cuando hablo de un feminismo Quechua-Aymara pienso en las contribuciones que las mujeres indígenas/campesinas pueden ofrecer desde sus propios afectos y saberes para desmontar o problematizar el discurso hegemónico feminista en Latinoamérica (Hernández Castillo 2008). Se trata de criticar y desafiar el modelo de un feminismo universalista. Al respecto, Sueli Carneiro ha hablado de la urgencia de “ennegrecer el feminismo”, es decir, de considerar el rol del racismo en la violencia contra las mujeres negras en Brasil. En paralelo, Djamila Ribeiro indica que la insistencia “em falar de mulheres como universais”, sin reconocer diferencias entre ellas, “faz como que somente parte desse ser mulher seja visto” (2019, p.41). El fetiche feminista por universalizar solo devela una voluntad por ignorar o negar los factores de etnicidad y raza que determinan el “ser” de las mujeres amerindias, campesinas y negras. En este sentido, tomando prestado una bella expresión de Gargallo (2014), considero que las imágenes, analizadas en este segmento, nos invitan a pensar en un feminismo desde Abya Yala. Sobreviviendo a las topografías de la crueldad y a la opresión de sus esposos, aprendiendo en la escuela, organizando juntas, practicando curaciones con hierbas tradicionales, las mujeres campesinas nos invitan a pensar en su poder territorial más allá de la consabida complementariedad -ese tropo saturado por el andinismo-.

Jean Franco indicaba que el objetivo de su libro *Plotting Women* (1992) fue identificar “those moments when dissident subjects appear in the social text and when the struggle for

²⁷ Por esto, como indica Gargallo: “En particular, creo yo, muchas indígenas no aceptan definirse feministas porque no quieren identificarse con un apelativo que viene de la cultura hegemónica” (2006, p.140).

interpretative power erupts” (xii). Esa lucha por el “poder interpretativo” se refiere al proyecto campesino de auto-definirse mediante dibujos y pinturas. Ciertamente, las visualidades que he estudiado no han sido producidas por mujeres campesinas. Ellas no aparecieron en el contexto del concurso, propiamente, como esos “dissident subjects” de los que habla Franco. Sin embargo, sus praxis culturales, organizaciones y formas de territorialidad eran tangibles dentro de las comunidades, trazando otros modelos de feminidad que desafiaban los estereotipos coloniales de militares y senderistas. Las imágenes aquí estudiadas, si bien producidas por hombres, transmiten los modos en que las mujeres imaginan sus vidas en sus comunidades. Así, ser más indias o campesinas ya no era un índice de inferioridad, ya que ellas se educaban, negociaban con el Estado, tomaban decisiones en comités, levantaban casas en sus caseríos y coordinaban la vida sociopolítica de sus comunidades. De esta manera, ellas defendieron sus territorios, afirmaron su poder, construyeron lazos de solidaridad que las resguardaban no solo del arruinamiento de la guerra interna, sino también de la violencia de las masculinidades campesinas.

Conclusiones

Inicie este capítulo con un breve recuento histórico de las transiciones presidenciales entre 1980 y 1996. Busque examinar cómo cada agenda presidencial tuvo un impacto en las organizaciones políticas, en las actividades económicas y en las condiciones de vida de las poblaciones campesinas. Los gobiernos de Fernando Belaunde y Alan García tradujeron los territorios indígenas/campesinos como fuentes de desarrollo económico, zonas rojas o de emergencia. Además de estas representaciones estatales, los comuneros tuvieron que enfrentar desastres naturales, conflictos entre comunidades por demarcaciones territoriales y, sobre todo, las políticas de “arrasamiento” /arruinamiento de las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso.

Posteriormente, los primeros años del gobierno de Alberto Fujimori acentuaron la autoridad militar en las comunidades campesinas, provocando numerosas violaciones a los derechos humanos. Luego del plebiscito de 1993, Fujimori promovió un discurso neoliberal de asistencialismo en las áreas rurales. Es importante advertir que, en este periodo histórico, en medio de crisis financieras y políticas agrarias del Estado peruano, la participación de las mujeres nunca fue reconocida. Ciertamente, pueden mencionarse los casos de la Federación Departamental de Clubes de Madres (FEDECMA) y la Asociación Nacional de Familiares de Asesinados, Secuestrados y Desaparecidos (ANFASEP) en Ayacucho, y de las Rondas Campesinas en Cajamarca. Sin embargo, se dichas organizaciones no poseyeron el poder de los liderazgos masculinos en zonas rurales, así como de los militares y senderistas.

La primera edición de esta competencia fue en 1984, mientras que su edición final ocurrió en 1996. Durante este periodo, entre hiperinflación, el inicio y avance de la lucha armada de Sendero y la represión contrasubversiva, los campesinos pudieron traducir sus propios modos de entender, sentir y organizar sus territorios. El concurso significó una plataforma de negociaciones, una oportunidad para expresar sus saberes y formas de gobierno. Pero, sobre todo, el concurso fue una vía para transmitir sus reclamos políticos ante las carencias económicas y la guerra interna. Carlos Iván Degregori resumió el fracaso de la izquierda peruana en aquellos años con la frase “señales sin respuestas”. Por su parte, los traductores campesinos transmitían señales y obtenían respuestas a través del concurso: establecieron redes de solidaridad, obtuvieron reconocimientos monetarios y simbólicos, sus obras fluyeron entre diversas geografías para ser compartidas y miradas. Entre la constelación de temas abordados en el concurso, la traducción de los paisajes utópicos ocupa un lugar relevante. Estamos ante imágenes que erigen un paisaje idealizado: áreas fértiles, en su unidad perfecta; campos florecidos,

colmados, trabajados con gozo y orden. La visibilidad de estas escenas expresaba un anhelo de esperanza y resistencia, es decir, una defensa territorial ante las crisis económicas del estado y los escombros derrumbados por las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso.

Los campesinos también defendieron sus tierras remarcando el rol político y organizativo de las mujeres. Así, en la última parte de este capítulo, he analizado una serie de cuadros, participantes en el concurso de 1996, que traducen los roles organizativos y políticos de las mujeres campesinas. Participando en comités, asambleas o escuelas ellas obtienen un espesor social que las convierte en agentes políticos dentro de sus comunidades. Este empoderamiento es clave en un periodo histórico en el cual militares y senderistas violaron, vulneraron y arruinaron los cuerpos y mentes de numerosas mujeres rurales. Sin embargo, el giro que proponen estas imágenes tiene su propio límite. Indagando sobre quiénes son los traductores campesinos que produjeron estos trabajos, advertiremos que en su mayoría son hombres. Entonces estamos aquí ante un conflicto de invisibilidad y visibilidad. Los cuadros que he analizados muestran a mujeres que están creando sus propias territorialidades. No obstante, para 1996 la presencia de las mujeres capaces de participar en el concurso es aún mínimo. Que sea un hombre quien siga produciendo miradas sobre las mujeres campesinas, significa que estas aún se encuentran, para la fecha del décimo concurso, en ciernes de un potencial empoderamiento sociopolítico.

En este sentido, el concurso es una bisagra entre aquella época y las actuales luchas de las mujeres indígenas/campesinas en contra de empresas extractivistas. El concurso, y más específicamente los cuadros estudiados en este capítulo, están anunciando el surgimiento de la agencia femenina indígena en los Andes y la Amazonía del siglo XXI. Estas traducciones visuales identifican un momento específico en que las mujeres campesinas comienzan a organizarse políticamente. Entonces, las resistencias de Máxima Acuña al defender sus tierras en

Cajamarca, el activismo de Elsa Merma en Cusco, o las negociaciones de Ruth Buendía en los territorios Asháninka, pueden ya vislumbrarse en trabajos como “Una costumbre de mi tierra” o “Asamblea de mujeres”. Por supuesto, no se trata aquí de generalizaciones que ignoren especificidades étnicas, geográficas e históricas. Lo que quiero resaltar es que esas traducciones captaron prácticas que desafiaban estereotipos y abrían posibilidades para fortalecer la lucha políticas de las mujeres indígenas y campesinas. En 1996, durante el segundo gobierno de Fujimori, observamos cómo mujeres de Puno, Cusco y Cajamarca participan en espacios de aprendizaje, organización y protección de sus cuerpos/territorios. Actualmente somos testigos de cómo diversas lideresas indígenas están liderando movimientos sociales ante las consecuencias del neoliberalismo fujimorista, que promovió el extractivismo en los Andes. Si antes la lucha de las mujeres ocurría a escalas locales y nacionales, ahora ellas tienen que establecer redes internacionales para impedir que mineras e hidroeléctricas sigan arruinando sus territorios a través de invasiones y destrucciones ecológicas.

Según un reciente informe de la Defensoría del Pueblo, titulado *Situación de los derechos de las mujeres indígenas en el Perú* (2019), el porcentaje de mujeres indígenas que son electas como autoridades políticas es mínimo en comparación con los hombres. Leemos así: “en el periodo 2006 al 2018, en cuanto a las autoridades electas para algún cargo se observa que 441 candidatos indígenas fueron electos, de los cuales el 19% (84) fueron mujeres y el 81% (357) fueron hombres”. Entonces, si bien somos testigos del surgimiento de organizaciones de mujeres indígenas/campesinas, y si bien ellas han ido ganando espacios de denuncia en la esfera pública del país, lo cierto es que todavía se carece de los recursos para acceder a los poderes políticos nacionales. Así las cosas, considero pertinente y estimulante concluir este capítulo con las siguientes preguntas: ¿Hasta qué punto las traducciones coloniales del Estado, las Fuerzas

Armadas y Sendero Luminoso siguen disciplinando hasta hoy nuestros modos de pensar y valorar a las mujeres campesinas? ¿Seguimos imaginando, visualmente, a la mujer campesina como un sujeto subalterno o somos capaces de reconocerla como lideresa social? ¿Qué tipo de observadores están produciendo aquellas traducciones coloniales que muestran a las mujeres como sujetos domésticos, cuerpos vulnerados o arruinados? ¿Qué discursos de género y raza, ya sea estatales, senderistas o letrados, han influenciado y diseñado nuestras maneras de ver a las mujeres campesinas? ¿En qué medida los traductores que participaron en el concurso han legitimado o desafiado jerarquías de género en los Andes? ¿Hoy en día las mujeres indígenas/campesinas han obtenido la autoridad para nombrarse y auto representarse visualmente por sí mismas más allá de los márgenes y las ruinas?

Conclusiones

A lo largo de esta disertación he buscado demostrar la dimensión estética y política de lo intente traducción territorial. Con este objetivo en mente, he analizado cómo José María Arguedas enfatizó la agencia de los migrantes runa través de sus historias geográficas en Lima; he estudiado los modos en que Daniel Munduruku actualiza la memoria indígena de la ciudad de São Paulo y la descubre como una ciudad-palimpsesto; he evaluado las intervenciones indígenas como resistencia a la necropolítica impuesta durante el régimen militar brasileño en el *Programa de Índio*, dirigido por Ailton Krenak entre 1985 y 1991. Finalmente, he explorado la participación de campesinos andinos en el *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina* organizado por diversas ONGs en Perú entre 1984 y 1996.

Diversos intelectuales, activistas y artistas indígenas en el área andina (Perú) y amazónica (Brasil) han empleado traducciones territoriales (poemas, crónicas, emisiones radiales e imágenes) para defender sus espacios en contra de las amenazas de agentes coloniales, que bien pueden ser políticos estatales, fuerzas del orden, empresas extractivistas o grupos terroristas. Para escritores como Arguedas y Munduruku, para líderes como Ailton Krenak, el territorio tiene una triple significación. Por una parte, se trata de una geografía física cuyos límites y derechos buscan ser resguardados, ya sea desde comunidades andinas/amazónicas o desde centros urbanos de migración. El territorio aquí es defendido haciendo uso de un repertorio de negociaciones con entidades estatales, lo cual ha implicado el aprendizaje del lenguaje político nacional. Por otra parte, las tierras son las bases de las identidades indígenas, eje de sus sistemas de conocimiento, sociabilidad y organización política. Ya sean colectivos indígenas que viven en sus propios espacios o que han tenido que migrar, ellos mantienen (o buscan recobrar) conexiones con sus tierras ya que esto significa reforzar sus historias, tradiciones y saberes. Finalmente, los

territorios son comprendidos como organismos vivientes que son habitados por múltiples existencias no-humanas, con las cuales se mantienen alianzas y protocolos. Las tierras son aquí pluriversos ontológicos que exceden la comprensión de los estatutos legales del Estado que conciben estos espacios como su propiedad soberana. El principal desafío de las producciones culturales de sujetos indígenas analizadas en esta tesis, que funcionan como traducciones territoriales, es transmitir estas experiencias y perspectivas sobre sus territorios a grupos no-indígenas, principalmente a miembros del establishment político y a aliados potenciales. Traduciendo sus territorios, los autores de *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* y *Crônicas de São Paulo*, como también los participantes del *Programa de Índio* y del *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina*, buscaron proteger los derechos de sus pueblos, obtener beneficios, ampliar negociaciones, captar el apoyo de esferas públicas nacionales.

Por lo general, desde el campo de los estudios de traducción, el esfuerzo del traductor ha sido medido por su relación con el texto original. Copistas fieles o recreadores, conquistadores o traidores, los traductores han sido entendidos desde perspectivas literarias. Sin dudar, Octavio Paz aseguraría que la traducción es un oficio estrictamente literario. De aquí que cuando se hable de traducción pensemos de inmediato en el soporte del lenguaje, en las traslaciones lingüísticas entre una y otra cultura. Desde la otra margen, en este estudio me ha interesado analizar traducciones culturales cuyo soporte no es sólo literario, sino también radial y visual. Quiero recalcar que la traducción no sólo es el movimiento o desplazamiento de códigos culturales Quechua, Munduruku o Tikuna hacia públicos no-indígenas, sino, sobre todo, interacción cultural, negociación estratégica que busca diseminar concepciones territoriales con fines prácticos. No es un trabajo sencillo. Traducir implica una tarea en el sentido que Benjamin dilucida en “La tarea del traductor”: esfuerzo. A diferencia de los traductores literarios que se

esfuerzan por ser fieles al original o reinventarlo, los traductores territoriales se esfuerzan por transmitir y rescatar los lenguajes políticos, epistémicos y ontológicos de sus territorios dentro de los campos oficiales de los Estado-Nación en Perú y Brasil. Cumplir su tarea supone el despliegue de recursos creativos, pensar estrategias, buscar aliados o agentes de traducción, aprovechar intersticios que se abren en medio de los rígidos estamentos de las sociedades coloniales. Como podemos observar en el caso de la literatura y la pintura indígena/campesina, los traductores también expresan sus propias estéticas. En 1932, Borges dirá: “la traducción (...) parece destinada a ilustrar la discusión estética”. Sin embargo, las traducciones territoriales no deben solo evaluarse desde sentidos de estilística, belleza, o criterios artísticos (aún si entendiéramos dichas nociones desde las propias perspectivas indígenas). Aquí los traductores territoriales aspiran a influir en receptores nacionales y transnacionales. Asimismo, proyectan crear sus propias audiencias. Su objetivo: la sobrevivencia de sus culturas. Exigen respeto por sus derechos políticos de ocupación territorial, demandando que sean respetados las leyes constitucionales, los convenios internacionales, que han reconocido su soberanía cultural y territorial.

Los ejemplos de traducción territorial pueden rastrearse desde tiempos coloniales. En el caso peruano es notable la carta de Felipe Guamán Poma de Ayala al Rey Felipe II. En Brasil, la Confederação dos Tamoios ejemplifica la capacidad de negociación de las naciones indígenas ante los primeros colonizadores. En este trabajo me he centrado en un periodo específico: desde 1960 hasta el 2000. Durante este lapso podemos evaluar el surgimiento de una mayor autonomía de los pueblos indígenas por proteger sus territorios, debido al apoyo de ONGs en Perú y en Brasil, debido al reconocimiento del Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales amparados por las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Por lo

tanto, la agencia va cobrando mayores espesores y dimensiones, mayor visibilidad, tanto en Perú y en Brasil.

Por otro lado, respecto de las producciones literarias en Perú, seguimos aún en el plano de autores que hablan por los sujetos indígenas, como fue el caso del indigenismo defendido por Mariátegui en 1920 o Arguedas en 1950. Esta situación cambia para 1962, cuando José María Arguedas escribió y publicó el poemario *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*. No obstante, para aquellos años Arguedas contaba con un capital simbólico que lo colocaba en un lugar privilegiado dentro de la ciudad letrada limeña. A esto habría que agregar la condición de escritor mestizo de Arguedas, a pesar de sus afinidades con la cultura Quechua. Dida Aguirre, Eduardo Ninamango o Pablo Landeo, para mencionar solo a algunos escritores en Quechua, no pertenecen propiamente a una comunidad, sino que son sujetos mestizos que han aprendido a hablar esta lengua debido a su interacción con colectivos indígenas. En Brasil, desde fines de 1990, ocurrió un proceso inverso. Ailton Krenak y Kaká Werá Jecupé consideran que las intenciones de autores no-indígenas han sido loables, pero que ahora es el turno de los sujetos indígenas de hablar por sí mismos, con sus propias voces y recursos. Al respecto, *Histórias de índio*(1997) de Daniel Munduruku, fue una de las primeras publicaciones de un escritor indígena en el campo letrado brasileño. Si bien esta obra fue escrita en portugués, esto no significa una reducción de la indigenidad de su autor. Por el contrario, escribir en la lengua del colonizador significa un esfuerzo traductivo, creativo, demostrando que los sujetos indígenas también pueden expresar sus culturas usando tecnologías de cuño occidental.

El periodo 1960-2000 no solo rastrea la configuración de una agencia indígena, sino que también nos permite examinar los principales cambios políticos que amenazaron y siguen amenazando las territorialidades de estas naciones. En Perú entre 1962 y 1996 los ataques,

arruinamientos y violencias coloniales provienen de las políticas estatales, fuerzas militares y el senderismo. No obstante, en 1994, Fujimori comenzó a fomentar las concesiones mineras en nombre de la inversión extranjera. Mientras tanto, en Brasil, el principal esfuerzo de los traductores culturales fue el reconocimiento de sus derechos en la Constitución de 1988. Tras décadas interpelando al estado brasileño, desde el retorno a la democracia en 1985, las organizaciones indígenas lideradas por la UNI iniciaron una campaña política de alianzas y negociaciones con los principales políticos del país. Al mismo tiempo, especialmente en el caso Yanomami, se tuvo que enfrentar el avance de proyectos extractivistas como la minería ilegal.

Cabe especificar que, para la década de 1980, el extractivismo no era una práctica reciente. Por el contrario, fue el pilar de la noción de desarrollo durante el régimen dictatorial. En la actualidad, en ambos países, los principales conflictos, reclamos y estrategias indígenas se deben a la expansión del extractivismo y al daño ecológico que sus prácticas producen dentro de los territorios ancestrales. De esta manera, esta disertación concluye con la época en que comienzan las políticas de desarrollo extractivista en el siglo XXI. Citemos algunos casos recientes. En Perú, entre 2019 y 2020, el estado ha declarado numerosos estados de emergencia en el llamado “corredor minero” que comprende Apurímac-Cusco-Arequipa. Tales medidas buscan reprimir las protestas de los campesinos de la región en contra de la contaminación provocada por el proyecto minero Las Bambas, específicamente por los camiones que recorren ese corredor con cargas de bronce. Asimismo, otra de las razones de la insurgencia ha sido exigir una mayor retribución económica por la explotación de sus tierras. Los funcionarios estatales y la policía nacional se posicionan a favor de la empresa minera MMG, reprimiendo duramente a los colectivos indígenas/campesinos. En Brasil, el presidente Jair Bolsonaro se ha declarado partidario del agro-negocio, economía que invade los suelos de las naciones indígenas para

fomentar su productividad, principalmente del cultivo de soja. En febrero 2020, Bolsonaro, además, presentó el proyecto de ley 191-2020 que autoriza la minería, la producción de petróleo, gas, y la generación de energía eléctrica dentro de territorios ancestrales.

Otro cambio que puede advertirse entre 1960 y 2000 es que las mujeres indígenas/campesinas han emergido como actores fundamentales en la defensa de los territorios. En los primeros tres capítulos me centré en estudiar la labor traductora de intelectuales y activistas hombres. En medio de los años en que están traduciendo José María Arguedas, Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Álvaro Tukano, la presencia de las mujeres fue aún escasa. Podríamos mencionar los nombres de Eliane Potiguara, Taira Kayapó, Angélica Mendoza (Mamacha Angélica), Hilaria Supa, pero aún así su lucha no ha tenido la resonancia de sus pares masculinos. Por este motivo decidí estudiar en el último capítulo la representación visual de mujeres campesinas como agentes políticos que organizan sus comunidades. El concurso de 1996 es una base que permite entender el surgimiento de las actuales lideresas y defensoras de la tierra. Máxima Acuña en Cajamarca, Elsa Merma en Cusco, Ruth Buendía en las tierras Asháninka, demuestran que hoy en día son las mujeres quienes encabezan la defensa de sus tierras. A esto debe agregarse el aumento de instituciones dedicadas a promover la organización de las mujeres indígenas y campesinas. En la última década, por ejemplo, se han creado la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP) y la Federación de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP). Estos organismos se suman, entre otros, al Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú creado en 1995 por Tarcila Rivera (Chirapaq) y a la Federación Provincial de Clubes de Madres de Ayacucho (FEDECMA). Este empoderamiento femenino ocurre también en Brasil. Actualmente, las voces más importantes que defienden los

territorios indígenas en la Amazonía brasileña son Sonia Guajajara, Célia Xakriaba y Joênia Wapichana (diputada federal por el estado de Roraima). A través de performances, viajes, conferencias, ambas lideresas se han opuesto a los proyectos desarrollistas del estado brasileño desde el 2015. En agosto 2019, se realizó la primera marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”.

La labor de las traductoras y los traductores territoriales permite repensar los roles de género en las sociedades indígenas. Pero no solo el género es problematizado. Considero que las traducciones territoriales delinean un tipo de indigenidad que contrasta con miradas esencialistas, expresando así su talante descolonizador. Por ejemplo, el andinismo de las décadas de 1980 y 1990 imaginó a sujetos indígenas con tradiciones fijas y que solo podían habitar áreas rurales. En contraste, los runas migrantes (en el poema arguediano) y los participantes del concurso buscaron interactuar activa y creativamente con diversos aliados a nivel nacional. En el caso brasileño, los líderes indígenas de la UNI produjeron numerosas conexiones a escala internacional. Forzados por la represión de la dictadura y ante su condición de ciudadanos invisibles en la esfera pública brasileña, Ailton Krenak, Davi Yanomami, Marco Terena, entre otros, decidieron traducir sus saberes, tradiciones y experiencias territoriales, para expandir sus reclamos, tejiendo redes transatlánticas en Europa, Estados Unidos y países hispanohablantes. Viajar y traducir quebrantaba ese molde estatal del índio como crianca y afirmaba su capacidad de movilidad ante un régimen que los vigilaba y humillaba. Similarmente, en las imágenes que estudié del *Concurso de Dibujo y Pintura Campesina* de 1996 se aprecia un esfuerzo de los traductores por desmontar el estereotipo de las mujeres rurales como cuerpos domésticos o violables. Como expliqué, dichas traducciones visuales nos proponen mirar a las mujeres más allá de esos únicos marcos coloniales. El gesto descolonizante de estas imágenes es así enfocar

escenas donde las mujeres afirman su agencia educándose, organizándose, construyendo sus propias casas, festejando, preparándose para negociar con el Estado.

Poner en diálogo traducciones indígenas con teorías de la traducción producidas en Europa o Estados podría suponer un riesgo. Prevenido ante las posibles críticas o malentendidos de este método analítico, considero que debemos remarcar la perspectiva de los propios autores. Quiero mencionar un breve ejemplo. Me acuerdo de la visita del escritor tseltal Josías López a UT Austin en la primavera del 2016. Comentando sobre su escritura, este autor mencionó la anécdota de su participación en el programa de escritura creativa de José Antonio Reyes Matamoros. Al parecer Reyes Matamoros había sido un editor estricto, quien le había devuelto sus primeros manuscritos embebidos de anotaciones. Josías no se sintió ofendido. Afirmaba que su principal objetivo era aprender a escribir, refiriéndose aquí a las técnicas y al estilo. Esto no implicó, en absoluto, la negación de su cultura, sino encontrar vías para poder expresarla con mayor solidez y realce. Evocó esta anécdota para dejar en claro que los traductores territoriales, en los contextos peruanos y brasileños, no rechazan radicalmente los contactos culturales, sino que más bien los promueven. Las palabras indígenas que he utilizado a lo largo de esta disertación reflejan esta búsqueda. *Tikray* o el vaivén dinámico de lo que está arriba y abajo, de tal manera que los sujetos Quechua se apropian, recrean, provincializan discursos y prácticas culturales de origen eurocéntrico. *Tanlin* o la resonancia del sonido más imperceptible dentro de una campana, y que indica la capacidad de los traductores territoriales (especialmente si se trata de chamanes) para poner en rotación, para dejar que otros receptores escuchen sus saberes, afectos, esperanzas y luchas. *Txaísmo* u otra forma de entender al extranjero o incluso al enemigo, de crear afinidades con ese “otro”, de incluirlo dentro de mi cultura.

Resaltemos ahora algunas diferencias entre los traductores territoriales mencionados en esta disertación. En primer lugar destaca la etnicidad. En 1949, Arguedas se incluía entre los “nosotros, los mestizos y blancos” de las sociedades andinas. Ciertamente, como recordaría en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos en Arequipa (1965), él sufrió la violencia de diversas jerarquías raciales en Ica y en Lima, como un estudiante andino que migraba a las ciudades costeñas. No obstante, Arguedas fue un intelectual mestizo que obtuvo un notorio valor simbólico durante sus años como escritor y etnógrafo. Participó activamente en el campo literario de Lima, colaborando en revistas prestigiosas como *Mar del Sur* y *Letras Peruanas*. Asimismo fue amigo de importantes figuras intelectuales a nivel internacional como Haydée Santamaría en Cuba, John Murra en Estados Unidos, Pierre Duviols en Francia o João Guimarães Rosa en Brasil. Además de su talento literario, estos contactos y accesos fueron posibles gracias a su condición de mestizo, que le facilitó el reconocimiento cultural que fuera vetado a los sujetos indígenas sobre los cuales escribió. Podemos, por ejemplo, recordar hoy las traducciones arguedianas del Quechua al español, pero no a sus informantes. Así, Carmen Taripha (Cusco) o Don Luis Gil Pérez (Ayacucho) no tuvieron los privilegios del escritor para ingresar a la ciudad letrada limeña. Teniendo en cuenta este aspecto, la singularidad de *Tupac Amaru Kamaq Tayanchisman* se debe a un proceso de indigenización de Arguedas. Así, este texto nos muestra una visión de mundo runa o Quechua desde adentro.

Mientras tanto, en el contexto brasileño, Daniel Munduruku es un escritor indígena nacido la región de Belém do Pará. En 1987 decide migrar a São Paulo para continuar sus estudios universitarios. En esta ciudad sufrió una variedad de violencias raciales y sociales debido a su indigenidad. En respuesta, su primer libro, *Histórias de índio* (1996) fue una invitación para que los paulistas se pregunten: “como eu vejo o índio que chega a minha cidade?”

Como o índio vê a cidade onde eu vivo?” (9). Desde esta primera publicación, Munduruku ha escrito numerosos libros, obteniendo numerosos premios como el premio Jabuti en los años 2004 y 2017. Si bien sus logros literarios han desafiado las jerarquías de poder en Brasil, Munduruku es hasta ahora un escritor que no es considerado una de las grandes figuras de la literatura como un Machado de Assis o una Clarice Lispector. A diferencia de Arguedas que es un ícono de la literatura peruana, Munduruku es aún una presencia periférica dentro del sistema literario brasileño. En librerías sus libros son colocados en el área infantil; la crítica literaria del país recién se está comenzando a estudiar su obra. En medio de un campo literario marcado por los análisis sociológicos de Antonio Cándido, el cosmopolitismo de Haroldo de Campos o la teoría de la ficción de Luiz Costa Lima, la narrativa de Munduruku parecería no interesar a los estudiosos de la literatura brasileña. Esto se debe a que Perú y Brasil han preferido que escritores blancos o mestizos representen sus literaturas nacionales antes que los sujetos indígenas.

Otra diferencia la encontramos en el aspecto lingüístico. *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* es el primer texto escrito en Quechua por Arguedas. La relación de Arguedas con el Quechua estuvo marcada por negaciones, tensiones y esperanzas. Lo cierto es que esta fue su primera lengua. Así nos confiesa: “Desearía manifestar que yo aprendí a hablar en quechua” (13). Destacó así como traductor de huaynos, relatos orales y literatura colonial escrita en Quechua. Al respecto, podemos mencionar *Canto Kechwa* (1938), *Canciones y cuentos del pueblo Quechua* (1949), y *Apu Inca Atawallpaman* (1955), pero no fue hasta 1962 que decidió escribir en su lengua materna. En el prólogo de su poema, Arguedas explicó que su plan era promover una escritura que pudiera conectar a quechua-hablantes de Perú, Bolivia y Ecuador. En contraste, las crónicas de Daniel Munduruku no son traducciones de una lengua amerindia ya que fueron escritas, desde un inicio, en portugués. Sin embargo, siguiendo los planteamientos de Asad, se puede observar que

Munduruku traduce modos de vida de su *aldeia*, especialmente prácticas y saberes territoriales. Así, su escritura demuestra cómo es posible preservar las culturas indígenas escribiendo en una lengua extranjera. La lengua, en este caso, no determina la indigenidad de Munduruku ni mide la eficacia de la traducción intercultural. Escritores como Eliane Potiguara, Graça Graúna, Jaider Esbell, Cristino Wapichana, entre otros. Estos representantes de la literatura indígena en Brasil se apropian, estratégicamente, de la lengua oficial del mundo lusófono para expresar sus mundos. Es importante subrayar que muchas naciones originarias perdieron sus lenguas debido a los procesos de aculturación en sus aldeas. Por tal motivo, los traductores reconocen que precisan usar el portugués para que sus demandas sean reconocidas. Además, la producción de alianzas, a escala nacional, implica la necesidad de hablar y/o escribir en esta lengua del colonizador. A través de su producción literaria, los traductores producen negociaciones interculturales con un “ellos” (los llamados “brancos” o “sociedade envolvente”). Cabe precisar, no obstante, que esas negociaciones son conflictivas, tensas o, como diría Ailton Krenak, son fricciones. Así, los traductores buscan interactuar y dialogar con un “ellos”, pero sin dejar de ser “un nosotros”, es decir, preservando sus diferencias, verbigracia sus prácticas de territorialidad, ontologías y epistemes. Los encuentros que son concretados gracias a la traducción territorial, entre un “ellos” y un “nosotros”, no significan un proceso liso, armónico o transparente. Quien así lo crea no ha superado las falacias de la antropología colonial o los exotismos académicos.

En el caso del *Programa de Índio*, las traducciones territoriales se enfocaron en los saberes y prácticas territoriales de diversos pueblos para, de esta manera, obtener un capital simbólico. Usando un repertorio de estrategias que iban desde la organización de cortes judiciales hasta las apropiaciones de espacios públicos en São Paulo o Brasília, la UNI pudo intervenir y dejar oír su voz en la Asamblea Constituyente de 1987. Como resultado, en la

Constitución de 1988, fueron reconocidos los derechos de ciudadanía y ocupación territorial de las naciones indígenas. Los traductores territoriales, en este contexto, tuvieron un claro horizonte político a nivel nacional e internacional. Asimismo, buscaban demostrar la capacidad de los propios sujetos indígenas para auto-representarse, hablar por sí mismos, generando sus propios canales de expresión cultural. Al respecto, no olvidemos que el *Programa de Índio* causó mucha sorpresa en México, Bolivia y Ecuador ya que se trataba del único show radial producido y dirigido por los propios sujetos indígenas. Se aprecia así una clara búsqueda de soberanía intelectual y política luego de años de haber sido considerados “menores de edad” por las leyes brasileñas. Por su parte, el concurso no fue iniciativa del campesinado peruano, sino que se trató de un evento organizado y reglamentado por diversas ONGs, las cuales buscaban promover la participación artística de los campesinos como parte de sus programas culturales. No obstante, este hecho no niega la agencia de los participantes. La cantidad de casi 4000 imágenes que conforman el archivo reflejan el interés de los propios campesinos por expresar sus praxis, tradiciones y conocimientos territoriales. Como sucedió con los *Rimanakuy* durante el gobierno de Alan García, el concurso se convirtió en una plataforma que hizo visible las demandas de los participantes. Los reclamos tenían un fin pragmático y de corto plazo. No se rechazaba la autoridad estatal ni se aspiraba a un cambio de la situación política de las culturas Quechua o Aymara. Se pedían préstamos estatales; apoyo económico para mejorar los cultivos y las cosechas. Como estrategia de negociación, los campesinos mostraron escenas idealizadas o paisajes utópicos de cómo podrían ser sus tierras (ordenadas, fecundas y productivas) si recibían la ayuda financiera del Estado y las organizaciones no gubernamentales.

Considerando estos contextos, mal haríamos en concluir que el *Programa de Índio* ejemplifica un grado mayor de empoderamiento porque sus traducciones lograron obtener

derechos políticos en el congreso brasileño. Sería errada nuestra lectura si concluimos que el concurso evidencia una dependencia política del campesinado. El concurso, es cierto, no influyó en el rumbo de la política peruana, tampoco permitió establecer redes transatlánticas ni mucho menos catapultó el protagonismo de líderes campesinos en la esfera pública del país. No obstante, los participantes de los concursos, para usar una expresión de James C. Scott, supieron usar “las armas de los débiles” dentro de sus propios alcances. Finalmente, es importante recalcar que tanto en el caso peruano y brasileño, los traductores territoriales apelan a las retóricas de la nacionalidad para garantizar el éxito de sus negociaciones. Se trata de demostrar que ellos pueden construir redes, urdir alianzas con diversas culturas, sin que esto implique disminuir su propia indigenidad. Este “esfuerzo” del traductor territorial se sintetiza en la hermosa frase del líder Marco Terena: “Posso ser o que você é, sem deixar de ser quem eu sou”. Estamos, pues, ante posiciones contrarias a las de un Fausto Reinaga que exigía un partido político estrictamente aymara en Bolivia o ante las políticas del rechazo (*refusal*) de las que habla Audra Simpson en su estudio sobre los Mohawks de Quebec.

Pensar en el porvenir de las traducciones analizadas en esta disertación, calibrar en qué medida podrán reforzar los actuales movimientos indígenas en Perú y en Brasil, solo será posible si entendemos el contexto histórico de su producción y los intereses de sus productores. Al respecto, como dije en la introducción, a lo largo de este trabajo he tratado de poner en práctica una idea capital de Kathryn Burns en *Into the Archive*. Burns señala: “I show how more interpretive possibilities open up if we analyze our sources with an eye both to how they were made and to what their makers wanted. What we want when we go into archives is quite different” (Burns 18). No me ha interesado, por tanto, desmenuzar los aspectos “coercitivos” de los archivos y los archivistas, sino analizar las obras y comprender las historias, conflictos y

objetivos de sus productores. Un cuadro puede ser categorizable bajo preceptos esencialistas, un audio subido a la web puede ser manipulado o malinterpretado. Podríamos escribir tratados sobre los males o las fiebres de archivar, pero la potencia de las traducciones no concluye en la Web o en el Museo. Así las cosas, es preeminente analizar las traducciones que conforman este archivo preguntándonos por su contexto histórico, por las motivaciones de los traductores, sus formaciones, anhelos y temores. Así, entrar al archivo ha sido para mí descubrir y examinar en qué medida los archivos son tableros de ajedrez (Burns 124). Así, los shows radiales, los dibujos y las pinturas me han ayudado a vislumbrar los movimientos, las estratagemas, las idas y vueltas de los traductores para defender sus territorios.

Decidí analizar en el último capítulo el concurso de 1996 centrado en el tema “La mujer y la vida en el campo” con un objetivo específico: dejar sentado que las mujeres campesinas/indígenas también protegen sus territorios. Pude haber escogido alguna otra edición del concurso, como el de 1992 convocado a propósito de los 500 años de colonización en las Américas. No obstante, mi interés era examinar las prácticas, métodos, estrategias mediante las cuales las mujeres organizaban y defendían sus territorios. Es cierto que los cuadros que seleccioné para mi análisis fueron producidos por campesinos hombres, sin embargo, problematizan las representaciones de las mujeres como cuerpos violables, sujetos domésticos, así como las jerarquías de género en las sociedades andinas. He tratado así de hacer sentir a mis lectores la transición del protagonismo masculino hacia el surgimiento de las mujeres como actores políticos. Entre las décadas de 1960, 1980 y los primeros años del 2000, a través de *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, el *Programa de Índio* y *Crônicas de São Paulo*, hemos podido contemplar que la mayoría de los escritores, activistas y líderes políticos han sido hombres. En este sentido, esta investigación ha buscado trazar una línea de investigación que

pueda dar una vuelta de tuerca hacia el reconocimiento de las mujeres como luchadoras y defensoras de sus territorios. De esta manera, esta tesis concluye con un comienzo, es decir, finaliza en el momento-bisagra en que se anuncia el sonar de las voces de mujeres indígenas en Perú y en Brasil.

En Perú, durante los últimos años ha emergido la figura de Máxima Acuña como un símbolo de la defensa territorial. Denunciado a la empresa minera Conga, Máxima ha logrado demostrar cómo una humilde campesina puede poner en jaque a una gran transnacional. En semejanza, Ruth Buendía logró detener el proyecto hidroeléctrico de la empresa brasileña Odebrecht que, de haberse realizado, hubiera arruinado los territorios de su pueblo Asháninka. En esta línea, hay que destacar también las luchas de Teresita Antazú López, primera mujer en el consejo directivo de AIDESEP, y de Elsa Merma Ccahua, quien desde Cusco, ha venido liderando la Asociación de Mujeres Defensoras del Territorio y Cultura K'ana de Espinar. En Brasil, actualmente somos testigos de cómo las mujeres indígenas vienen manifestando su poder para participar políticamente, organizando marchas, conferencias, viajes que permitan expandir sus concepciones territoriales con el objetivo de impedir el dominio de las economías extractivistas. Este trabajo fue iniciado por Eliane Potiguara en la década del 1980, a través del Grupo Mulher-Educacao Indígena (GRUMIN). No obstante, por aquellos años su presencia era aún insular. En contraste, hoy en día podemos hablar de un movimiento indígena liderado por mujeres. Ahí tenemos Sonia Guajajara, presidenta de APIB, que ha tenido numerosas participaciones en la política nacional, siendo incluso candidata a la vicepresidencia del país en las últimas elecciones brasileñas. A través de apariciones en programas televisivos, de invitaciones a paneles internacionales, de charlas en universidades nacionales, Guajajara afirma la capacidad de las mujeres indígenas para defender sus tierras ancestrales. Podemos también

mencionar a Joenia Wapichana, quien recientemente fue elegida la primera diputada indígena mujer en el país. La labor de Wapichana, sin embargo, no es de poca data. Desde fines de la década de 1990, ella ha luchado por defender la demarcación del territorio de su pueblo, específicamente la región conocida como Raposa Serra do Sol (Roraima, Brasil). En los últimos años, y perteneciendo a una generación más joven de activistas indígenas, Celia Xakriabá se ha distinguido en la esfera pública brasileña por su denuedo en la defensa de las culturas indígenas en contra de los proyectos desarrollistas y genocidas del estado brasileño. Hay que destacar además el esfuerzo de Julie Dorrico (Macuxi), quien ha buscado subrayar las conexiones entre literaturas indígenas y movimientos indígenas en Brasil.

Las traducciones territoriales producidas por las poblaciones femeninas indígenas/campesinas en ambos países nos invitan a interrogarnos hasta qué punto es pertinente hablar de feminismo. Como vimos en las imágenes del concurso, las campesinas de Cusco, Cajamarca y Puno, expresan sus propias prácticas territoriales de acuerdo a sus tradiciones. Pero, al mismo tiempo, exigen una relación más simétrica en las relaciones de género en sus comunidades. Dicha exigencia no implica la renuncia a su acervo cultural. Entonces, hablar de un feminismo en las traducciones territoriales femeninas nos exige examinar y respetar las propias concepciones de las mujeres campesinas, entender sus búsquedas y estrategias, sin imponer categorías foráneas. Es urgente repensar qué derechos están reclamando las mujeres indígenas en diálogo o en oposición con feminismos blancos/criollos de cuño eurocéntrico . Las mujeres indígenas, en al área amazónica brasileña, tienen posiciones claras al respecto. En el documento de su primera marcha, que tuvo lugar entre el 9 y 14 de agosto en Brasilia, las organizadoras afirman:

Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós (Cimi, agosto, 2018).

Las traductoras producen sus transmisiones y negociaciones tomando posición o un “lugar de fala” desde sus propias necesidades, intereses, motivaciones que, a pesar de su inclinación por el diálogo intercultural, no deben ser tergiversados con posturas feministas que competen únicamente a los feminismos hegemónicos en Latinoamérica. Las negociaciones no implican entonces asumir, plenamente, los discursos feministas en boga, sino que más bien evidencian estrategias por apropiarse de códigos que puedan reforzar sus negociaciones. Esto puede contemplarse en la interacción con los discursos ecologistas globales. Las traductoras indígenas en Perú y en Brasil han sabido reconocer que poner en diálogo sus concepciones territoriales con las políticas ecológicas les permite tener un radio de acción a escala transnacional.

Como vimos en el caso de las imágenes estudiadas en el cuarto capítulo, las mujeres que organizan y defienden sus territorios no son sólo las “juntas” que solicitan alimentos al PRONAA, sino también las curanderas que participan de los comités y asambleas femeninas. Las defensas territoriales de las mujeres no sólo ocurren en geografías urbanas o mediante redes transatlánticas. La defensa podemos apreciarla también en una minga comunitaria en una localidad de Cajamarca, en una lectura de la coca, en una celebración con chicha de jora. No sólo son traductoras con agencia aquellas mujeres que tienen las capacidades para confrontar al

Estado. En este sentido, Célia Xakriabá ha enfatizado: “ "Mas existem outros protagonismos — é preciso falar (...) sobre a primeira a ser eleita prefeita no Nordeste; sobre a primeira a ser professora; sobre as primeiras a ocupar as universidades; sobre as que entraram primeiro no processo de retomada territorial" (source?). Percibir esos otros protagonismos exige, desde nuestra posición de investigadores, no sólo reconocer los esfuerzos de un tipo de mujer, activista, lideresa, envuelta en el vaivén de las negociaciones interculturales, sino también hacer visibles la agencia de las curanderas, *parteiras*, *raizeiras* que protegen sus identidades culturales dentro de sus tierras. Por lo tanto, como aseguran las mujeres indígenas brasileñas en su ya citado texto: “Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras”. Así las cosas, analizar las traducciones territoriales de las mujeres indígenas/campesinas no significa solo escuchar sus palabras, sino también sus motivaciones, condiciones sociales, sentimientos y esperanzas.

En *The Resistance to Theory* (1986), Paul de Man se preguntaba por qué Walter Benjamin en su famoso ensayo *Die Aufgabe des Übersetzers* decidió analizar la figura del traductor. Explica de Man que dicha decisión debe entenderse en conexión con la tradición de traductores durante el periodo del Romanticismo alemán. Asimismo, Benjamin estaba interesado por una concepción del traductor como alguien que falla, y se rinde, en su intento por recobrar un lenguaje sagrado y perdido. Al respecto, Derrida observa que este escrito no puede ser leído sin tomar en cuenta la raíz religiosa y judía de su autor. Traigo a colación estas referencias para ilustrar las variadas y complejas aproximaciones a las poéticas de la traducción y el traductor. Por ejemplo, traslademos a mi caso aquella pregunta que se hacía de Man. ¿Por qué escribir sobre los traductores? He aquí contemplado un tipo específico de sujeto indígena en cuyo ser late la exaltada misión de defender sus territorios. Profesando dicha defensa, tanto Arguedas,

Munduruku, Krenak o los pintores campesinos, han tenido que aprender otros lenguajes, no solo en un sentido de habla o dominio gramatical, sino lenguajes políticos, leyes o constituciones. Este proceso encarna e inspira estrategias profusas y múltiples. Traductoras y traductores han tenido que apropiarse, no sin trastabillar, de otros códigos culturales como la escritura, la radio, la pintura. A costa de su propia seguridad y salud, han tenido que viajar a las conferencias a las que eran invitados para así explicar la importancia de defender sus tierras. Han tenido que aprender sobre otras culturas nacionales, sin negarlas, no para rechazar su indigenidad, sino para denunciar, con mayor fuerza y resonancia, una masacre, una invasión. Considerando estos factores, en esta investigación he querido reconocer el valor, denuesto y coraje de estos traductores que defienden sus territorios aún a costa de sus propias vidas. Volviendo a Benjamin, a su texto *Die Aufgabe des Übersetzers*, el significado de la expresión *Aufgabe* no sólo indica una tarea como actividad, sino como deber, esfuerzo, muchas veces sin recompensa, muchas veces una tarea ante la cual resistimos, dejamos de lado y nos rendimos. Por eso, quienes defienden sus territorios realizan sacrificios, nos ofrecen el vital gesto de la afirmación, de utiliza estrategias creativas, empeños y fuerza de voluntad, que se erigen por encima de la constante represión colonial. Traducir -transmitir/negociar- es un esfuerzo de estos intermediarios indígenas por afirmar la existencia de sus culturas y territorios. Alguna vez, Gayatri Chakravorty Spivak (2012), acotó que “the task of the translator is to facilitate this love between the original and its shadow” (181). En tal usanza, las y los traductores territoriales afirman y transmiten su amor y su lucha por las tierras que vienen defendiendo desde las eras republicanas y, aún ahora, en tiempos de COVID-19. La defensa de los territorios no concluye, sigue en pie, pues los aparatos estatales de colonización siguen exterminando a estas, nuestras, naciones originarias. Como ha dicho el líder Ailton Krenak: “Nós estamos resistindo há 500 anos”.

Bibliografía

- Ahmed, S. et al. (2003). *Uprootings/Regroundings: Questions of home and migration*. Berg publications.
- Albuquerque, M.C. (2013). Entre ñaos, sons e sins. Attitudes educativas e vicissitudes do ser indio. *Anais do XXVII Simposio Nacional de Historia*, 1-17.
- Alfaro, R.M. (1996). Agendas públicas de género. Inicios de una nueva etapa pública: Entre dificultades, dilemas y avances. *Consultoría de Inserción de impacto de las Contrapartes de la Fundación Ford*.
- Allen, C. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press.
- Alvarez, R. y Vidal, A. (1996). *Translation, Power, Subversion*. Multilingual Matters.
- Ames, P. (2002). *Para ser iguales, para ser distintos: educación, escritura y poder en el Perú*. IEP.
- Angell, Luis Felipe. (1958). *La tierra prometida*. Juan Mejía Baca.
- Ansion, Juan. (1990). Presentación. En *Imágenes y realidad: a la conquista de un nuevo lenguaje* (pp.15-25). Comisión Coordinadora Nacional del Concurso Nacional de Dibujo y Pintura Campesina.
- Akotirene, C. (2018). *O que é interseccionalidade?* Editora Letramento.
- Arnold, D. (1994). Hacer al hombre a imagen de ella: Aspecto de género en los textiles de Qapachaka. *Chúngara: Revista de antropología chilena* 26 (1), 75-115.
- Apter, E. (2006). *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton University Press.
- (2013). *Against World literature. On the Politics of Untranslatability*. Verso.
- Ari, W. (2014). *Earth Politics. Religious, Decolonization, and Bolivia's Indigenous Intellectuals*. Duke University Press.
- Arguedas, J.M. (1949). *Canciones y cuentos del pueblo Quechua*. Huascarán.
- (1958a). *Los ríos profundos*. Losada.

- (1958b, 12 de diciembre). Una novela de las barriadas. *La Prensa*.
- (1960-1961). Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore americano* (8-9), 142-216.
- (1961). La soledad cósmica. *Idea. Artes y Letras*, (48-49), 1-2.
- (1962). *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*. Ediciones Salqantay.
- (1964, Enero-Marzo). La cultura y el pueblo en el Perú. *Cultura y Pueblo* (1), 3, 6-7.
- (1969). *Primer encuentro de Narradores Peruanos, Arequipa, 1965*. [Intervenciones]. Casa de la Cultura del Perú.
- (1970). Razón de ser del indigenismo en el Perú [Conferencia de 1965 en Genova]. *Visión del Perú* (5), 43-45.
- (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada.
- (1975). Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local. En Arguedas, J.M. *Formación de una cultura nacional indoamericana* (pp. 35-79). Siglo Veintiuno editores.
- (1996). *Las cartas de Arguedas*. PUCP.
- Asad, T. (1986). The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. Clifford, James y Marcus, George (eds.). *Writing Culture. The Poetics and politics of Ethnography*. University of California Press, 141-164.
- Arias, A. (2018). From Indigenous Literatures to Native American and Indigenous Theorists: The Makings of a Grassroots Decoloniality. *Latin American Research Review*, 53(3), 613–626.
- Basso, K.H. (1996). *Wisdom Sits in Places: Landscapes and Languages among the Western Apache*. University of New Mexico Press.
- Barrig, M. (2001). *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. CLACSO-Agencia Sueca de Desarrollo Interno.
- . (2008). La persistencia de la memoria. Feminismo y estado en el Perú de los noventa. *Debate Feminista*, 37.

- Barthes, R. (1980). *La chambre claire. Notes sur la photographie*. Gallimard.
- Cassin, B. (2014). *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press.
- Bassnett, S. (1996). The Meek or the Mighty: Reappraising the Role of Translator. Alvarez, R. y Vidal, A. (eds.) *Translation, Power, Subversion. Multilingual Matters*, 10-24.
- y Trivedi, Harish. (1998). *Postcolonial Translation. Theory and Practice*. Routledge.
- Benvenuto, J, Woolford, A., Laban Hinton, A. (2014). Duke University Press.
- Benjamin, W. (1970). *Die Aufgabe des Übersetzers. Baudelaire, Charles. Ausgewahlte Gedichte*. Suhrkamp Verlag.
- (2008). A tarefa-renuncia do tradutor. *A tarefa do tradutor de Walter Benjamin: quatro traduccoes para o português*. FALE/UFGM.
- Berman, A. (1992). *The Experience of the Foreign. Culture and Translation in Romantic Germany*. SUNY Press.
- (1995). *Por une critique des traductions: John Donne*. Gallimard.
- (2013). *A Tradução e a Letra ou o Albergue do Longínquo*. Tubarão.
- (2018). *The Age of Translation: A commentary on Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'*. Routledge.
- Bonilla, Heraclio. (1974). *El minero de los Andes: una aproximación a su estudio*. IEP.
- Bonilla, J., Carrillo, H., Plaza, N., Prado, L. (1990). Imágenes y realidad. A la conquista de un viejo lenguaje. Comision Coordinadora Nacional del Concurso Nacional de Dibujo y Pintura.
- Bourque, S., Warren, B.K. (1981). *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. University of Michigan Press.
- Bueno-Hansen, Pascha. (2015). *Feminist and Human Rights Struggles in Peru Decolonizing Transitional Justice*. University of Illinois Press.
- Blanco, Hugo. (1967). *Land or Death: Hugo Blanco and the Peasant Struggle in Peru*. Young Socialist Alliance.

- Blaser, Mario. (2008). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Duke University Press.
- (2009). Political Ontology: Cultural Studies without Cultures? *Transnationalism and Cultural Studies*, 23 (5-6), 873-896.
- Blondet, C. (1998). *La emergencia de las mujeres en el Perú: Hay cambios?* IEP.
- (2002). *El encanto del dictador: mujeres y política en la década de Fujimori*. IEP.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Brosseder, C. (2014). *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. University of Texas Press.
- Burdette, H. (2019). *Revealing Rebellion in Abiayala. The Insurgent Poetics of Contemporary Indigenous Literature*. The University of Arizona Press.
- Callon, M. (1986). Some elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and fishermen of St. Briec Bay. Law, J. (ed.). *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* Routledge & Kegan Paul, 196-233.
- Canessa, A. (2010). Dreaming of Fathers: Fausto Reinaga and Indigenous Masculinism. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5 (2), 175-187.
- Cant, A. (2012). 'Land for Those who Work it' A Visual Analysis of Agrarian Reform Posters in Velasco's Peru. *Journal of Latin American Studies*, 44 (1), 1-37
- Campos, H. (1972). A palavra vermelha de Hoelderlin. *A arte no horizonte do provável*. Editora Perspectiva, 93-107.
- (ed). (1986). *Transblanco (Em torno a Blanco de Octavio Paz)*. Editora Guanabara.
- Campbell, L.G. (1973). The Historiography of the Peruvian Guerrilla Movement, 1960-1965. *Latin American Research Review* 8 (1), 45-70.
- Cárcamo-Huechante, L. (2010). Wixage anai!: Mapuche Voices on the Air. *CR: The New Centennial Review* 10 (1), 155-168.

- (2013). Indigenous interference: Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism. *Latin American Research Review* 48, 50-68.
- Carbonell i Cortes, O. (1997). Traducir al otro. *Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Castro, E.V. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3), 469-488.
- (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1), 3-22.
- (2014). *Cannibal Metaphysics*. University of Minnesota Press, Univocal Publishing.
- Danowski, D. (2015). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro, Cultura e Barbárie-ISA, 2014.
- Castro Pozo, H. (1969). *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Editorial Juan Mejía Baca.
- Castro, O.; Mainer, S.; Page, S. (2017). *Self-Translation and Power: Negotiating Identities in European Multilingual Contexts*. Palgrave.
- Cesar, A. C. (2016). *Crítica e tradução*. Companhia das Letras.
- Cisneros, L. J. (1958, 15 de diciembre). En torno de una polémica. Novela de las barriadas. *La Prensa*.
- Concurso de Dibujo y Pintura Campesina*. Archivo del Museo de Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Colebrook, C. (2005). The Space of Man: On the Specificity of Affect in Deleuze and Guattari. In Buchanan, I. and G. Lambert (Eds.), *Deleuze and Space* (pp. 189-206). Edinburgh University Press, 2005.
- Cornejo Polar, A. (1976). *Arguedas, poeta indígena*. En Larco, J. (Ed.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas (pp. 169-176)*. Casa de las Américas
- (1983). La literatura peruana: totalidad contradictoria. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 18, 37-50.
- (1995). *Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21 (42), 101-109.

- Collier, D. (1975). Squatter Settlements and Policy Innovation in Peru. In Lowenthal, A. F. (Ed.), *The Peruvian Experiment: Continuity and Change under Military Rule* (pp. 128-178). Princeton University Press.
- Cotler, J.; Grompone, R. (2000). *El fujimorismo: ascenso y caída de un régimen autoritario*. IEP.
- Cunha, M.C. (1992). Política indigenista no século XIX. En Cunha, M.C. (org.) *Historia dos índios* (pp. 133-153). Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.
- Clifford, J. (2001). *Indigenous Articulations*. *The Contemporary Pacific* 13 (2), 468-490
- Chakrabarty, D. (2009). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Crabtree, J. (1992). *Peru Under Garcia: An Opportunity Lost*. Palgrave.
- Crapanzano, V. (1997). Translation: Truth or Metaphor. *RES: Anthropology and Aesthetics* (32), 45-51
- Davis, S.H. (1977). *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge University Press.
- Daley, P.; James, B.A. (2004). *Cultural Politics and the Mass Media. Alaska Native Voices*. University of Illinois Press.
- De la Cadena, M. (1991). Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina* 9 (1): 7-29.
- (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press.
- (2005). The production of knowledge and its tensions: from Andeanist anthropology to interculturalidad? *Journal of the World Anthropology Network* 1, 13-33.
- (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2), 334-370.
- (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.

---- (2018a). Earth Beings: Andean Indigenous Religion, but not only. En Omura, K.; Satsuka, S.; Morita, A.; Otsuki, G.J. (Eds.), *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*. Routledge.

----- Blaser, M. (2018b). *A World of Many Worlds*. Duke University Press.

Del Valle, A. (2018). Dibujo y Pintura Campesina: Una lectura visual. *Memorias de nuestra tierra. Colección de Dibujo y Pintura Campesina del Museo de Arte de San Marcos*.

Degregori, C.I. (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979*. IEP.

---- (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. IEP.

---- (2013). *Qué difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. IEP.

---- Blondet, C.; Lynch, N. (2014). *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. IEP.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1987). *One Thousand of Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.

Deloria Jr., V. (1998). Intellectual Self- Determination and Sovereignty: Looking at the Windmills in Our Minds. *Wicazo Sa Review* 13 (1), 25–31.

Derrida, J. (1980). Des Tours de Babel. *Psyché. Inventions de l'autre*. Galilée, 203-36.

---- (1996). *Archive Fever: A Freudian Impression*. University of Chicago Press.

---- (2000). *Of Hospitality*. Stanford University Press.

Devine Guzman, T. (2015). *Native and National in Brazil. Indigeneity after Independence*. The University of North Carolina Press.

Dominguez-Ruvalcaba, H. (2016). *Translating the Queer: Body Politics and Transnational Conversations*. Zed Books.

Dorrico, J. (2018). A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. *Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade – Igarapé* 5 (2), 107-137.

Dowell, K. (2013). *Sovereign Screens: Aboriginal Media on the Canadian West Coast*. University of Nebraska Press.

Durston, A. (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru. 1550-1650*. University of Notre Dame Press.

---- (2018). Quechua-Language Government Propaganda in 1920s Peru. En Durston, A. y B. Mannheim (eds.), *Indigenous Languages, Politics, and Authority in Latin America: Historical and Ethnographic Perspectives*. University of Notre Dame.

Elguera, C. (2020a, mayo). Tensiones visuales y ontológicas en el Concurso de Dibujo y Pintura Campesina. *Noticias SER*.

----- (2020b, mayo-junio). *Allin llankaq llaqta*. Territorios e imágenes campesinas más allá del *Manchay Tiempo*. *Quehacer. Revista de Desco* 5.

Espino, G. (2012). *La poesía de José María Arguedas*. *CELEHIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* (23), 21-38.

---- (2019). *Narrativa Quechua contemporánea. Corpus y proceso (1974-2017)*. Pakarina editores.

Even-Zohar, I. (1981). Translation Theory Today: A Call for Transfer Theory. *Poetics Today* 2 (4), 1-7.

Fabian, J. (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press, 2002.

Favre, H. (1984, octubre). Perú: Sendero Luminoso y horizontes oscuros. *Quehacer* (31), 25-35.

Fioravanti, E. (1976). *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú: el caso de los valles de la Convención y Lares (1958-1964)*. IEP.

Foucault, M. (1963). *Raymond Roussel*. Gallimard.

Flores Bordais, L. (2018). *Después del “Redoble por Rancas”: tierra, minería y memoria de un pueblo*. Tesis de maestría en sociología. Universidade Federal de São Carlos.

Flores Galindo, A. (1974). *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930: un intento de caracterización social*. Fondo editorial PUCP.

---- (1986). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Americas.

---- (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Casa de Estudios del Socialismo Sur.

- Franco, C. (1991). *Imágenes de la sociedad peruana: la “otra” modernidad*. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Garfield, S. (2001). *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937–1988*. Duke University Press.
- Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Universidad Autónoma de México.
- (2013). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Autodeterminación.
- Gentzler; Tymoczko. M. (2002). *Translation and Power*. University of Massachusetts Press.
- Gonzales, O. (1999). *Señales sin respuesta: los Zorros y el pensamiento socialista en el Perú, 1968-1989*. Editorial PREAL.
- Gorriti, G.(1999). *The Shining Path: A History of the Millenarian War in Peru*. The University of North Carolina Press.
- Goulart, J. (2013). Processo Constituinte e arranjo federativo. *Lua Nova* (88), 185-215.
- Guzman, M.C. (2008). Thinking Translation as Cultural Contact: The Conceptual Potential of “Transculturación”. *Mutatis Mutandis* 1 (2), 246-257.
- (2011). *Gregory Rabassa's Latin American Literature: A Translator's Visible Legacy*. Bucknell University Press.
- (2013). Translation North and South: Composing the Translator’s Archive. *TTR. Traduction, terminologie, rédaction* 26 (2) 171–191.
- Graham, L.R (2011). Quoting Mario Juruna: Linguistic imagery and the transformation of indigenous voice in the Brazilian print press. *American Ethnologist. Journal of the American Ethnological Society* 38 (1), 164-183.
- Green, J.N. *We Cannon Remain Silent. Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States*. Duke University Press, 2010.
- Glave, L. M. (1989). *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial.Siglos XVI-XVII*. Instituto de Apoyo Agrario.

- Ghirardello, N. (2001). *À beira da linha: Formações urbanas da Noroeste paulista*. Editora UNESP.
- Grauna, G. (2012). Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. *Educação & Linguagem* 15 (25), 266-276.
- Hale, Ch. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”. *NACLA Report on the Americas* 38 (2), 16-21.
- Harrison, R. (1989). *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. University of Texas Press.
- (2014). *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560–1650*. University of Texas Press.
- Harvey, P. (1994). Domestic violence in the Peruvian Andes. En Harvey, P.; Gow, P. (eds.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience* (pp.). Routledge.
- Harris, O. (1978). Complementarity and Conflict: An Andean View of Men and Women. En J. S. LaFontaine (ed.). *Sex and Age as Principles of Social Differentiation* (pp. 21–40). Academic Press.
- Henriquez, N. (2007). Género y poder en el conflicto armado, verdades develadas, verdades que rebelan. En Barrig, M. (Ed.), *Fronteras interiores: identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres* (pp. 205-223).IEP.
- Hermans, T. (2014). *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*. Routledge.
- Hernandez, A.R. (2008). *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. CIESAS.
- (2010). Violencia de Estado y violencia de género. Las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México. *Trace*, 57 (1), 86-98.
- Hokenson, J. W.; Munson, M. (2007). *The Bilingual Text: History and Theory of Literary Self-Translation*. Routledge.
- Hooker, J. (2014). *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos*. Oxford University Press.
- Hoyos, H. (2015). *Beyond Bolaño: The Global Latin American Novel*. Columbia University Press.

Huaman, M.A. (2005). *Siete estudios de interpretación de la literatura peruana*. Fondo editorial UNMSM.

The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion (1991). Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste; annotations and introductory essay by Frank Salomon; transcription by George L. Urioste. University of Texas Press.

Huillca, S.; Neira Samanez, H. (1970). *Huillca: habla de un campesino*. Casa de las Américas.

Huberman, D. (2009). *Survivance des lucioles*. Minuit.

Isbell, B. J. (1979). La otra mitad esencial: Un estudio de complementaridad sexual en los Andes. *Estudios Andinos* 5 (1), 37–56.

Jecupe, K.W. (2002). *Ore Awe Roiru'a Ma/Todas as vezes que dissemos adeus*. Triom, 2002.

Torres, M.C.T. (1977). *Ibirapuera*. Prefeitura do Município de São Paulo.

Kapsoli, W. (1977). (ed.). *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*. Delva Editores.

Kopenawa, D.; Albert, Bruce. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Kelleher, D. (2008). Much More than a Competition. *Irish Migration Studies in Latin America* 6 (2), 111-121.

Krenak, A. (1983). (2015). *Encontros*. Beco do Azougue Editorial.

Krupat, A. (1996). *The Turn to the Native: Studies in Criticism and Culture*. University of Nebraska Press.

---- (2002). On the Translation of Native American Song and History. En Krupat, A. *Red Matters: Native American Studies* (pp. 24-47). University of Pennsylvania Press.

La Serna, M. (2012). *Corner of the Living: Ayacucho on the Eve of the Shining Path Insurgency*. The University of North Carolina Press.

Lambright, A. (2007). *Creating the Hybrid Intellectual: Subject, Space, and the Feminine in the Narrative of Jose Maria Arguedas*. Bucknell University Press.

- (2016). *Andean Truths: Transitional Justice, Ethnicity, and Cultural Production in Post-Shining Path Peru*. Liverpool University Press.
- Lacerda, R. (2008). *Os povos indigenas na constituinte: 1987-1988*. Conselho Indigenista Missionario.
- Law, J.; Ostmo, L. (2018). Mis/translation, Colonialism, and Environmental Conflict. *Environmental Humanities* 10 (2), 349–369.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. Routledge.
- Leu, L. (2014). Deviant Geographies: Black Spaces of Cultural Expression in Early 20th-Century Rio de Janeiro. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 9 (2), 177-194.
- (2020). *Defiant Geographies. Race and Urban Space in 1920s Rio de Janeiro*. Pittsburgh University Press.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Casa de las Américas.
- Llamohja Mitma, M.; Heilman, J. P. (2016). *Now Peru is Mine. The Life and Times of a Campesino Activist*. Duke University Press.
- Lynch, N. (1999). *Una tragedia sin héroes: la derrota de los partidos y el origen de los independientes. Perú 180-1992*. Fondo editorial UNMSM.
- Luna Vargas, A. (1980). *Historia de un luchador campesino*. Centro Peruano de Estudios Sociales.
- McCormack, S. (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton University Press.
- Maciel, D. (2012). *De Sarney a Collor: reformas políticas, democratização e crise (1985-1990)*. Alameda.
- Mamani, M. (2011). *José María Arguedas. Urpi,fieru,quri,sonqoyky. Estudio sobre la poesía de Arguedas*. Ediciones Cope.
- Mannheim, B. (2015). All Translation is a Radical Translation. En Hanks, W.S; Severi, C. (eds), *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation* (pp.) Hau Books.
- Mariategui, J. C. (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta.

- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. Polity.
- Matos Mar, J. (1984). *Desborde popular y crisis del estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. IEP.
- Melis, A. (2011). *José María Arguedas: poética de un demonio feliz*. Fondo editorial del Congreso del Peru.
- Meschonnic, H. (1981). *Jona et le signifiant errant*. Gallimard.
- (1999). *Poétique du traduire*. Verdier.
- Millones, L.; Pratt, M.L. (1989). *Amor brujo: imagen y cultura del amor en los Andes*. IEP.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press.
- Milton, C. E. (2014). Images of Truth: Rescuing Memories of Peru's Internal War Trough Testimonial Art. Milton, C.E. (ed.). *Art from a Fractured Past: Memory and Truth-Telling in Post-Shining Path Peru*. Duke University Press, 37-74.
- Milton, J.; Bandia, P. (Ed.). (2009). *Agents of translation*. John Benjamins.
- Monteiro, J. (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Companhia das Letras.
- Montoya, R. (1987). *La cultura Quechua hoy*. Hueso Humero Ediciones.
- (1990). *Por una educación bilingüe en el Perú: reflexiones sobre cultura y socialismo*. CEPES.
- Montaldo, G. (1999). *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*. Editorial Beatriz Viterbo.
- Moraña, M. (2016). *Arguedas/Vargas Llosa: Dilemmas and Assemblages*. Palgrave.
- Moratelli, T. (2009). *Os trabalhadores da construção da Estrada do Ferro Noroeste do Brasil: experiências operarias em um sistema de trabalho de grande empreitada*. Tesis de maestria en Historia. Universidade Estadual de Campinas.
- Munduruku, D. (1996). *Historias de indio*. Companhia das Letrinhas.

---- (2000). *O banquete dos deuses. conversa sobre a origem da cultura brasileira*. Editora Angra.

---- (2003). *O sinal do paje*. Fundação Peirópolis.

---- (2004). *Crônicas de São Paulo: Um olhar indígena*. Callis Editora.

---- (2005a). *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. Studio Nobel.

---- (2005b). *O segredo da chuva*. Atica.

---- (2007). *A palavra do grande chefe*. Global.

---- (2010). *O Karaíba. Uma historia do pre-Brasil*. Manole.

---- (2012a). *O carater educativo do movimento indígena brasileiro, 1970-1990*. Paulinas.

---- (2012b). *Um dia na aldeia*. Melhoramentos.

---- (2018). *Tecendo a memoria*. Itau Cultural.

Murillo, M. (2008). Weaving a Communication Quilt in Columbia: Civil Conflict, Indigenous Resistance, and Community Radio in Northern Cauca. En Wilson, P.; Stewart, M. (eds), *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics* (pp. 145-159). Duke University Press.

Muyolema, A. (2001). De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento: Hacia una crítica del latinoamericanismo. En Rodriguez, I.(Ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad* (pp. 37-364). Rodopi.

McClintock, Cynthia. Velasco, Officers and Citizens. En McClintock, C. y Abraham F. Lowenthal (Eds.). *The Peruvian Experiment Reconsidered* (pp.275-308). Princeton University Press.

McKittrick, K. (2006). *Demonic Grounds: Black Women And the Cartographies of Struggle*. University of Minnesota Press.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15 (1), 11-40.

Nancy, J. L. (2007). *Listening*. Fordham University Press.

Neira, H. (1964). *Cuzco: tierra y muerte*. Problemas de hoy.

- Neves, T. (2011). *Tancredo Neves: Pensamentos e fatos*. Fundação Ulysses Guimaraes.
- Niranjana, T. (1992). *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. University of California Press.
- Nourbesse, M. (1997). Dis Place-The Space Between. En *A Genealogy of Resistance and Other Essays*. Mercury Press.
- Often, K.(2003). The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*. 2 (1), 43-73.
- Oliart, P. (2008). Indigenous Women's Organizations and the Political Discourses of Indigenous Rights and Gender Equity in Peru. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3 (3), 291-308.
- O'Connor, A. (2006). *The Voice of the Mountains: Radio and Anthropology*. University Press of America.
- Lino Cornejo, E. (2014). *Josefina, la mujer en la lucha por la tierra*. Pakarina.
- Oliveira, J. P. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Contra Capa.
- Orlandi, E.P. (1990). *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. Cortez Editora.
- Pancho. Vietnam in the Andes. En Orin S.; Degregori, C.I.; Kirk, R. *The Peru Reader. History, Culture, Politics* (pp. 342-347). Duke University Press.
- Pappiani, A.M. (2012). *Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas*. *Novos Olhares: Revista De Estudos Sobre Práticas De Recepção a Produtos Midiáticos*, 1(1), 107-118.
<https://doi.org/10.11606/issn.2238-7714.no.2012.51452>
- Perry, K.(2013). *Black Women against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Porteous. (1988). Topocide: The Annihilation of Place. En Eyles, J.; Smith, D.M. (eds.), *Qualitative Methods in Human Geography* (pp.75-93). Polity Press.
- Poole, D. (1997). *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton University Press.

- Platt, T. (1976). *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Pinheiro, N.S. (1992). *Os nômade: etnohistória Kaingang e seu contexto: São Paulo 1850-1912*. Tesis de maestría en Historia. Universidade Estadual Paulista.
- (2004). Terra não é troféu de guerra. En K. Tommasino, L.T. Mota y F.S. Noelli (Eds.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang* (pp. 353-413). Editora da Universidade Estadual de Londrina.
- Primer Conversatorio Regional de Comunidades Campesinas del Centro, Rimanacuy 86-Huancayo*. (1986). Instituto Nacional de Planificación, Ministerio de Agricultura : Fundación Friedrich Ebert.
- Primer Conversatorio Regional de Comunidades Campesinas y Parcialidades del Sur: Rimanacuy 86-Puno*. (1986). Instituto Nacional de Planificación, Ministerio de Agricultura : Fundación Friedrich Ebert.
- Primer Conversatorio Regional de Comunidades Campesinas del Sur-Este, Rimanacuy 86-Cusco*. (1986). Instituto Nacional de Planificación, Ministerio de Agricultura : Fundación Friedrich Ebert. *Programa de Indio*. Archivo virtual de Ikore.
- Quintanilla, L. (1981). *Andahuaylas, la lucha por la tierra: testimonio de un militante*. Mosca Azul editores.
- Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo Veintiuno editores.
- (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte.
- Ramos, A. R. (1998). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press.
- Renique, J.L. (2015). *Incendiar la pradera: un ensayo sobre la revolución en el Perú*. La Siniestra Ensayos.
- *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes Peruanos*. (2016). La Siniestra ensayos.
- Reunión de los señores presidentes del Perú, general de división Francisco Morales Bermúdez Cerrutti, y del Brasil, general de ejército Ernesto Geisel: discursos pronunciados, declaración conjunta*. (1976). Oficina Central de Información.
- Reyna, C. (2000). *La anunciación de Fujimori. Alan García 1985–1990*. Desco.

- Ribeiro, D. (1977). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Editora Vozes.
- Ribeyro, J.R. (1958, 28 de diciembre). En torno a una polémica. Crítica literaria y novela. *La Prensa*.
- Ricoeur, P. (2004). *Sur la traduction*. Bayard.
- Rifkin, M. (2014). *When Did Indians Become Straight?: Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*. Oxford University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2008). Colonialism and Ethnic Resistance in Bolivia. A View from the Coca Markets. En Rosen, F. (ed.), *Empire and Dissent: The United States and Latin America*. (pp. 137-161). Duke University Press.
- Roncador, S. (2014). *Domestic Servants in Literature and Testimony in Brazil, 1889– 1999*. Palgrave.
- Rondas campesinas de Cajamarca. (1982). Centro de Educación y Comunicación.
- Rony, F.T. (1996). *The Third Eye: Race, Cinema, and Ethnographic Spectacle*. Duke University Press.
- Rose, G. (1993). *Feminism and Geography*. Polity Press.
- Sack, R. D. (1983). Human Territoriality: A Theory. *Annals of the Association of American Geographers* 73 (1), 55-74.
- Sampaio, T. (1987). *O Tupi na geografia nacional*. Editora Nacional.
- Santos, B.S. (2013). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers.
- Seino, E.L. (2015). *Projetos de cidadania diferenciada: negros e indígenas na ANC de 1987-88*. Tesis de maestría en Ciencia Política. Universidade de São Paulo.
- Séptimo consejo Confederación Campesina del Perú. (1986). Secretaria de Prensa de la Confederación Campesina del Perú..
- Sigal, P. (2011). *The Flower and the Scorpion: Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*. Duke University Press.
- Simpson, A. (2016). The State is a Man: Theresa Spence, Loretta Saunders and the Gender of Settler Sovereignty. *Theory & Event* 19 (4), <https://www.muse.jhu.edu/article/633280>.

Silverblatt, I. (1987). *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton University Press.

Siskind, M. (2014). *Cosmopolitan Desires: Global Modernity and World Literature in Latin America*. Northwestern University Press.

Sommer, D. (1991). *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. University of California Press.

Schuler Zea, E. (2010). On -Yesamarî and Laterality: Waiwai Meanderings. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 8 (1), 1-20.

Schwarcz, L. (2019). Sobre o autoritarismo brasileiro. Companhia das Letras.

---; Starling (2018). *Brazil. A biography*. Penguin Books.

Schmitdt, G. D. (2006). All the President's Women: Fujimori and Gender Equity in Peruvian Politics. En Carrión, J. F. (Ed.), *The Fujimori Legacy: The Rise of Electoral Authoritarianism in Peru*. (150-178). The Pennsylvania State University Press.

Murray Schaffer, R. (2012). The Soundscape. En Sterne, J. (Ed.). *The Sound Studies Reader* (pp. 95-103). Routledge.

Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.

Sharpe, Ch. (2016). *In the Wake: On Blackness and Being*. Duke University Press.

Sposito, F. (2009). As guerras justas na crise do antigo regime português: Análise da política indigenista de d. João VI. *Revista de História* (161), 85-112.

Stam, R.; Shohat, E. (2012). *Race in Translation: Culture Wars Around the Postcolonial Atlantic*. New York University Press.

Starn, O. (1991). Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology* 6 (1), 63-91.

Stauffer, D.H. (1959). Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. *Revista de História da Universidade de São Paulo* 18 (37), 73-96.

- Stoler, A.L. (2013). *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*. Duke University Press.
- (2016). *Duress. Imperial Durabilities in Our Times*. Duke University Press.
- Skidmore, T.E. (1988). *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985*. Oxford University Press.
- Speed, S. (2019). *Incarcerated Stories: Indigenous Women Migrants and Violence in the Settler-Capitalist State*. University of North Carolina Press.
- Situacion de los derechos de las mujeres indígenas del Perú. (2019). Defensoría del Pueblo
- Sólo organizados podemos vencer: Concurso de Testimonio Campesino "Historia de mi Organización"*. (1989). SER.
- Taunay, A. E. (1975). *História das bandeiras paulistas*. Edições Melhoramentos.
- Taiaiake, A. (2008). "Sovereignty". " En Philip J . Deloria and Neal Salisbury (Eds.), *A Companion to American Indian History*. Blackwell University Press.
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire*. Duke University Press.
- Taylor, G. (2000). *Camac, camay y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*. IFEA.
- Tarica, E. (2008). *The Inner Life of Mestizo Nationalism*. University of Minnesota Press.
- Toury, G. (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. John Benjamins.
- Theidon, K. (2012). *Intimate enemies: violence and reconciliation in Peru*. University of Pennsylvania Press.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton University Press.
- Tymoczko, M. (1986). Translation as a Force for Literary Revolution in the Twelfth-Century Shift from Epic to Romance. *New Comparison* 1, pp. 7-27.
- (1999). *Translation in a Postcolonial Context. Early Irish Literature in English Translation*. St Jerome.
- Valdeon, R. (2014). *Translation and the Spanish Empire in the Americas*. John Benjamins.
- Vargas Llosa, M. (1981). *La guerra del fin del mundo*. Seix Barral.

---- (1991). *El pez en el agua*. Seix Barral.

Vicente, R. (1988). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press.

Vinas, D. (1982). *Indios, ejércitos y fronteras*. Siglo Veintiuno editores.

Walkowitz, R. L. (2015). *Born Translated: The Contemporary Novel in an Age of World Literature*. Columbia University Press.

Warren, D. (1995). *With Broadax and Firebrand: The Destruction of the Brazilian Atlantic Forest*. University of California Press.

Wolfe, P. (1999). *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Cassell.

---- (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research* 8(4), 387–409.

---- (2011). Race and the trace of history: For Henry Reynolds. Bateman, F, Pilkington, L (eds.) *Studies in Settler Colonialism: Politics, Identity and Culture*. Palgrave Macmillan, 272–298.

Womack, C. (1999). *Red on Red: Native American Literary Separatism*. University of Minnesota Press.

Zavala, V. (2002). *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Zaverucha, J. (1994). *Rumor de sabres: controle civil ou tutela militar? : estudo comparativo das transições democráticas no Brasil, na Argentina e na Espanha*. Editora Atica.

VITA

Christian Elguera was born in Tingo Maria, Peru. He received the degree of Bachelor of Peruvian Literature from Universidad Nacional Mayor de San Marcos. In August 2014, Elguera entered the Department of Spanish & Portuguese at UT Austin. Since 2019, he is a Lecturer in Spanish at the University of Oklahoma. His research focus on the strategies of indigenous writers and activists in Peru and Brazil to defend their territories. He publishes columns on Peruvian indigenous politics in *Noticias SER* (a virtual magazine by the NGO Servicios Educativos Rurales). He also serves as adviser of the Red Literaria Peruana. In 2020, he published the book *El marxismo gótico de Xavier Abril: el proceso disolvente y germinal en El autómatas* (Ediciones MYL). Their articles appear in a range of journals and edited volumes, including *Litterata*, *Amerika*, *Espéculo*, *Diálogo* and *Iquitos* (2014), among others. He is currently working on a book manuscript that examines the political role of non-human beings in José María Arguedas' poetry.

Address: christian.a.elguera.olortegui-1@ou.edu

The manuscript was typed by the author.